上海三联
学术文库

当代
西方自由主义理论

石元康 著

DANGDAI XIFANG ZIYOUZHUYI LILUN



上海三联书店

当代西方自由主义理论

DANGDAI XIFANG ZIYOUZHUYI LILUN

石元康 著



上海三联书店

图书在版编目(CIP)数据

当代西方自由主义理论/石元康著. —上海：上海三联书店,2000.
ISBN 7-5426-1349-9

Ⅰ.当… Ⅱ.石… Ⅲ.自由主义-研究-西方国家-文集
Ⅳ.D089-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2000)第 23563 号

当代西方自由主义理论

著　　者/石元康

责任编辑/倪为国
装帧设计/姜　明
责任制作/钱震华
责任校对/夏俊杰

出　　版/上海三联书店
　　　　(200233)中国上海市钦州南路 81 号
发　　行/新华书店 上海发行所
　　　　上海三联书店
印　　刷/江苏常熟市第四印刷厂

版　　次/2000 年 7 月第 1 版
印　　次/2000 年 7 月第 1 次印刷
开　　本/850×1168　1/32
字　　数/170 千字
印　　张/8.5
印　　数/1—5100

ISBN7-5426-1349-9
B·113　　定价 13.60 元

序

每个社会都有它的基本组织原则，现代西方社会的基本组织原则是根据自由主义理论而来的。就这个意义来说，自由主义是现代西方社会的基本哲学。

西方世界进入现代社会可以说是自由主义哲学取代了以亚里士多德与基督教为中心的思想体系，这个体系包罗了文化中的各个领域，如宇宙观、人生观、宗教、科学及政治等。自由主义一般被认为只是一种政治理论，但实际上它也是一种广包性的理论；除了政治之外，它对其他许多问题也都有一套看法。对于自我、理性、价值的主观性或客观性、社会的性质等纯哲学问题，自由主义对它们都有系统性的理论说明。

由古代进入现代，人们的宇宙观从目的论转变为机械论，也就是韦伯所提到的“世界的解咒”(disenchantment of the world)。由于这种宇宙观的转变，现代科学那种奠基于因果关

系上的理论系统才得以出现。对于自我的看法，笛卡尔所提出的自我观，是一种查理士·泰勒(Charles Taylor)所说的“自我界定的自我”(Self－defining self)。根据这种对自我的看法，自我的构成并不需要透过自我以外的东西才得以完成。笛卡尔那有名的“我思故我在”精简地道出了这种自我观。在目的论的系统中，自我必须透过对自我以外的东西有所指涉，才能被界定。这个自我以外的东西，可能是宇宙的目的，也可能是上帝。至于理性观的转变，则是大家所熟悉的由价值理性转为工具理性。由于意义与目的被排除在经验世界之外，理性的功用不再是去审视意义与目的，而只是去计算达成目的的手段。目的与意义成为主观的选择。休谟所提出的“事实不能推导出价值”这个命题，即是这种新理性观的基础。从事实与价值的分离，很自然地就导向价值的主观主义。因为只有事实是可以客观地被验证的，价值既然只是主观的喜好，我们怎么能够说它有客观性?上述这些现代性的特征，要么是自由主义理论的构成部分，要么与自由主义有理论上的关联。

这些哲学理论上的转变，与一些现实意义的转变，配合成了一个体系性的改变。在政治上，现代世界或多或少地实行了最低度的政府；在经济上，则采用放任政策(Laissez Faire)；教育上所实行的则是价值中立的技术性教学。在这种教育哲学的影响下，任何灌输价值的教育都被认为是不应该的。这些制度背后的哲学根据就是自由主义。

自由主义对现代世界有这么大的影响，我们甚至可以说，自由主义的特性也就是现代世界的特性。但自由主义的主要论旨是什么呢?如果用最简单的方式来说明的话，则可以说自由主义的要旨就是——对于“究竟什么样的人生才是美好的

人生?”这个问题,理论上是无法有一个客观的答案的。在这里,每个人都可以有不同的答案,而每一个答案也都是对的。

从17世纪古典自由主义理论第一次被提出以来,一直不断地有思想家对这个哲学提出新的理论。虽然有些思想家对自由主义提出相当严厉的批评,像黑格尔及马克思,但自由主义在思想上始终都是主流,而实际社会上所采用的制度则更是完全以自由主义哲学为基础的。20世纪以来,自由主义受到了最严厉的挑战。前苏联、东欧国家、中国等以马克思主义为指导原则所建立起来的国家,对自由主义是最大的挑战。但除了这些来自共产阵营的挑战外,资本主义国家内部也发生了一连串对自由主义构成威胁的事件。30年代经济上的大萧条使得政府无法再采取完全放任的经济政策,因而有福利制度的设立。六十、七十年代欧美的反越战运动、民权运动以及新左派的运动,也逼得自由主义者不得不对他们的理论重新作一番思考。之后,有些人提出了相当有新意的理论,有些人则对于旧的理论提出新的讲法。但无论如何,这番重新思考的工作所表示的,正是西方思想界所具有的蓬勃生机。

本书中所讨论的就是当代这些自由主义者的理论。这些文章以介绍理论为主,但同时也对它们提出批评。希望这些文章能使大家对当今最重要的哲学体系有所认识,并且对它所处理的问题去作一些思考。

自从西方以坚船利炮敲开了中国的大门以来,我们未曾间断地向西方学习。思想家们介绍了各色各样的思想体系,像社会主义、共产主义、达尔文主义、实用主义、自由主义,以及各种形式的无政府主义。目前,在中国进行的改革开放,使自由主义的经济思想已在慢慢地得以生根、茁壮;但是,我们对

于自由主义理论的认识仍相当粗浅。在这种情况下，对于当代西方主要的自由主义理论作一个介绍是很值得做的事情。这也是我自己希望能够达到的目的。当然，书中难免仍有许多缺漏，希望各界予以指正。

目　　录

柏林论自由 *

〔提要〕

柏林分析了两个不同的“自由”概念，一个是消极的自由，另一个是积极的自由。

关键词：积极的自由，消极的自由，自我引导，束缚

一

在西方世界，由中世纪进入现代，可以说是自由主义的胜

* 本文分为两篇原载于《法言》第二卷第二期(1990年4月)及第二卷第四期(1990年8月)，原名为(积极自由与消极自由——柏林的自由概念述评之一)以及(积极自由与消极自由——柏林的自由概念述评之二)。

利。就经济方面而言，资本主义的自由经济取代了中世纪的封建庄园经济；就政治组织而言，民主政治制度，以及契约论式的国家理论，对于个人自由的神圣不可侵犯提供了保障；就宗教方面来看，宗教自由、宗教容忍以及政教分离这些理论及实践，打破了中世纪一教独尊及不容许异端的局面；而教育上，国家则严守价值的中立性。这些特点都是由于自由主义成为现代西方社会的基本哲学所导致的。

自由主义最重视的价值就是自由。自从西欧文明在十七、十八世纪向全世界扩展以来，自由主义的理想，也随之散播到全世界多个角落去。对于自由的追求，成了全人类共同的目标。今天世界上绝大部分的社会及政治运动都是以追求自由、实现自由作为它们的终极目标。虽然马克思主义所激发的运动在表面上好像把平等看得比自由更为重要，但如果了解马克思对于人的基本看法，则我们也不得不同意，马克思，就像黑格尔一样，认为人的本质就在于他是自由的，而真正的人的活动，就在于他的创造性。

把自由视为一种价值，我想是人类有史以来就是如此的。中国人所描写的理想境界——“日出而作，日入而息……，帝力于我何有哉?”——就是一个不受到干扰的自由境界。但是把自由视为一种个人的权利、是不可被侵犯的，这种观念，则是现代西方人所发明的①。把自由作为一种个人的权利看待

---

① Berlin〈两种自由概念〉一文中说，Condorcet 指出，个人权利这个概念，在希腊与罗马的法律思想中并没有出现过。H. L. A. Hart 在 *Are there any Natural Rights?* 一文中也指出，在柏拉图与亚里斯多德的著作中找不到“权利”这个概念。Berlin 的文章收集在他的 *Four Essays on Liberty*? (Oxford:Oxford u. p.，1969)见 p. 129。本文最初出版于 1958 年，这是他担任 Chichele Professor of Social and Political Theory 的教授就职演说。Hart 的文章收入 Jeremy Weldron 所编的 *Theories of Rights*(Oxford:Oxford. U. P.，1984)p. 77。

（当然并不是绝对的），除非有强有力的理据，否则它不容许被任何人或政府侵犯的想法，是人类历史上一个极为重要的里程碑。将政治组织奠基在这个原则上，是人类政治史上的一个革命性的事件。这个事件所意谓的是，个人的尊严在政治上受到保障。政府的权力来源是人民所赋予，而政府的功能主要也就在于保障这种神圣的个人权利。美国《独立宣言》中所说的，“为了保障这些权利（指生命、自由及追求幸福），政府的权力乃来自于被统治者的同意”，就是这种思想最典型的例子。

但是自由这个概念本身就是有歧义的。柏林（Isaiah Berlin）在〈两种自由概念〉中指出，“自由”这个词有超过二百种以上的意义。不同的人对它有不同的了解，不同的理论对它也有不同的看法。黑格尔、马克思对自由的了解与霍布斯、边沁、弥尔对它的了解显然就有很大的差距。用盖利（W. B. Gallie）的话说：“自由这个概念是一个在本质上有争议的概念（essentially contested concepts）。”[①] 柏林在他的文章中只讨论了两种不同的自由概念：一个是消极自由（negative liberty），另一个则是积极自由（positive liberty）。在这里，我打算介绍柏林的论旨，并且对他的论证提出批评。

首先要指出的是，我们这里所讨论的自由，是所谓的政治自由，而不是形而上学及伦理学中所讨论的意志自由的问题。

---

① 见 W. B. Gallie，“Essentially Contested Concepts”，本文收在他的 *Philosophy and thd Historical Understanding* 一书中（New York：Schoclsen Books，1964）。

形而上学及伦理学中的意志自由所牵涉到的问题乃是决定论(determinism)是否真或合理的问题。如果决定论的论旨能够成立,则意志就没有自由[①]。政治自由所要谈的问题并非意志有没有自由的问题。赞成意志自由的人固然可以说,某一个人被剥夺了某种政治自由,或是某一个国家缺乏社会及政治自由;但一个决定论者,似乎也可以说,虽然我的行为都是不自由的,但有些不自由是由政治及社会因素所引起的,而另外一些不自由,则不是由政治因素所引起的。只有那种由社会及政治因素所引起的不自由,我们才将它视为政治上的不自由,而不是由社会、政治因素所引起的不自由,我们则不这样称呼它。如果这个讲法能够成立,我们虽然接受了决定论,但仍可以说某个社会是一个政治上自由或不自由的社会。将政治自由与意志自由的问题区分开来的主要目的就是为了认识政治或社会上的自由与不自由,因而可以指出一个国家是否是自由的国家。

想要了解或分析自由这个概念,从它的反面着手可能是较为有效的一种途径。我们先指出什么样的情况是一个典型的不自由的情况,什么样的人是一个典型的不自由的人,然后从这个典型的例子指出为什么我们把这种情况及这种人称为不自由,于是我们可以反过来了解究竟自由是什么。

有两种人我们认为是典型的不自由的人。第一种人是奴隶,第二种人则是坐监牢的犯人。奴隶在我们的观念中,与自

---

① 虽然有些温和的决定论者,一方面又接受决定论的主张,但另一方面又认为意志是有自由的。Hobbes,Hume 及 Schlick 都是这种温和的决定论者,但我在〈决定论与自我〉一文中指出这种论旨是无法站得住的。见《鹅湖》第八十八期,1982 年 10 月。

由人正好是相对和相反的，也就是说，奴隶是没有自由的人。对于一个坐监牢的人，我们则会说他失去了自由。现在让我们来分析一下，为什么我们把这两种人视为典型的不自由的人。我们之所以将坐监牢的人视为不自由，乃是由于他受到了许多的束缚及限制，例如监牢的铁枷、锁以及狱卒等。这些客观存在的东西，对于他而言都是束缚物，使得他无法做一些他想做的事情。平常人则没有这些限制及束缚，因此，就这点对照上而言，我们可以说一个人是否自由，就在于他是否受到束缚以及他受到多少束缚；当受到束缚时，他的活动空间就相对地受到了限制。当然，自由是一个有程度问题的概念，我们可以说某甲的自由程度比某乙高；就受束缚的意义而言，这也就等于说，某甲所受的束缚比某乙要少。但是，我在这里不打算把程度这个因素考虑进去。其次，当我们说，一个奴隶是不自由的时候，当然也意味着他受到了很高程度的束缚。但是，当我们把奴隶与一个自由人作对比时，我们心中主要的思想却不是那些对他所构成的束缚物，而是他对自己缺乏自主权，他不能自主地决定自己想要作什么，而是受别人的控制。这也就等于说，他不是自己的主人。相对于一个奴隶，一个自由人是自己的主人，他不受别人的控制，他有权决定自己想做什么。自由就这个意义来说，就是自我控制权。

这两种自由（或不自由）的概念，主要是对两个不同的问题所提出的答案。奴隶式的不自由或是自由人式的自由乃是对“我究竟被谁统御或宰制？”如果答案是：我自己，则我是一个自由人；如果答案是：别人，则我是不自由的。受束缚及限制式的不自由或是没有束缚及限制式的自由，乃是对“我的行动究竟有多少是受到限制的？我不受限制的活动空间究竟有多

大？"如果一个人所受的束缚大到某一个程度，我们就说他是不自由的，或只有很少自由。如果一个人所受的束缚小到某一程度，我们就说他是自由的。柏林将前一种自由，也就是自我作主的自由，称之为"积极自由"，后一种则叫做"消极自由"。

二

上面说，消极自由所要回答的问题是："我的行动究竟有多少是受到限制的？我不受限制的活动空间究竟有多大？"这是一个事实的问题，也就是说对它所提出的答案，乃是实际上我究竟受到多少束缚，相应于这个事实的问题，政治理论必须问一个规范性的问题："我的行动究竟应该受到些什么限制？我不受限制的活动空间究竟应该有多大？"不同的政治理论对于这个问题会提出不同的答案，并且提出不同的理据，自由主义者像弥尔、柏林等人都赞成，人应该享有最高度的自由，也就是说，应该把束缚的程度尽可能的减低，但必须要满足两个条件，第一，别人也能够享有同等的自由；第二，一个人的行为不能伤害到别人①。除了这两点之外，自由主义者认为我们不应该对人们的自由作任何限制。自由主义者之所以会采取这样的立场，最重要的理由是，他们认为我们无法比较各种不同的人生理想之间的高下（虽然弥尔认为我们可以，但绝大部分的自由主义者都不同意）。由于无法比较各种人生理想之间的高下，因此我们对一个人想要追求怎么样的理想人生没有干

① 这就是弥尔在《论自由》一书中所提出的有名的伤害原则。

涉的权利，也就是说，在这里，每个人应该有自由去追求及实现他所认为的理想的人生。

要讨论消极自由这个概念，很显然的，最重要的问题是我们如何了解束缚及限制这个概念。什么东西才算是束缚及限制呢？一般我们会说，如果没有其他的人干涉我的活动，就那个程度而言，我是自由的，如果某人或某些人对我的活动加以干涉，则我是不自由的。如果他或他们干涉到了某一个程度，我们就会说我是受到了强制(coercion)而不能做我想做的事情。当我们处在这种状况时，我们就失去了自由。自由主义者认为构成强制的东西乃是有意的人为干涉(deliberate human interference)，无论这种干涉是直接的或间接的。就这样来了解强制这个观念的话，我们可以将构成不自由的因素分为下列三种：

(1) 别人(个人或一群人)所加诸于我们身体上的干涉(physical interference)及限制。

(2) 国家或法律对我们行动的限制。

(3) 社会舆论对我们所构成的压力。

自由主义者在了解束缚或强制这些概念时，特别强调它们必须是有意的人为干涉。他们认为只有上面所举的三项东西才构成有意的人为干涉。他们之所以要强调这点，主要有两个原因。第一，他们想要将不自由及不能够区分开来；我们不会说一个人不能像鸟一样在空中飞翔是因为他没有政治自由（或自由），虽然事实上我们不能这样做也是由于受到了束缚的关系，但这个束缚乃是自然律对我们的束缚，而不是人为的干涉所造成的。其次，自由主义者不愿意将一个人由于缺乏经济能力而无法做他想做的事视为不自由。柏林指出，

"假如我的贫穷像是一种疾病，它使得我无法买面包，或是环游世界旅行，或是使得我的案子能够在法院中得到适当的聆讯，就像跛足使得我无法跑步，那样，这种无法自然不能被视为缺少自由，更不用说是政治自由了。"[①] 他接着又说，只有当我相信，我的贫穷是由于别人有意的设计所造成的结果时，我才能够说，我是缺乏自由的。但是一个人之所以会认为他的贫穷是别人有意的设计所造成的结果，乃是由于他接受了某一种社会或经济理论的结果。如果一个不接受这种理论的人，他就不会把贫穷视为是别人有意的设计所造成的结果。如果这种讲法能够成立，则贫穷并不构成不自由，因为它并非有意的人为干涉。柏林在这里作了一个区别，他提出了自由的条件与自由的不同[②]。他指出贫穷、无知等现象并非缺乏自由，而是缺乏了使用自由所须的条件。一个贫穷的人，在自由上并不少于一个富有的人，只是他没有那些自由的条件罢了。柏林及其他自由主义者（例如罗尔斯）的这种区分是否能够成立，我将在下文批评他的时候来讨论。

当我们把自由了解成没有束缚及限制时，还有一点必须注意的是，这种束缚及限制乃是对于一个人可能有的欲望或是可能想要做的事情的束缚及限制，而不仅是对于他实际上有的欲望及想做的事情的束缚及限制而已。因为如果我们把它了解成后者的话，则当一个人本来就想去做一件事情，而另一个人又用刀指着他不准他去做别的事时，我们就无法说他

① 见 *Four Essays on Liberty* pp. 122—123.

② 见上书 124 页及导论中的 xlviii—xlix，liii。

是不自由的。因为对他的实际欲望而言,他并没有受到限制。同时,如果一个能够控制心理的专家,把人们的欲望都消灭掉时,则他们就都是自由的了,因为没有任何东西可以对他们的欲望构成束缚,实际上他们已没有任何欲望了。所有禁欲主义者的哲学理论在教导人们如何获得自由时所采取的就是这个办法。由于把欲望消灭掉之后,我就不再受它的控制,因而也就自由了。但是,这样了解自由与我们所说的没有束缚显然是不同的。为了避免这种情况出现,我们必须把束缚及限制了解成为对我们可能有的欲望的限制,而不仅只是对我们实际上有的欲望的限制。

自由主义者几乎没有例外地把自由看成是没有束缚及限制(对我们可能有的欲望及可能想做的事情)。同时他们也认为,这种自由而且也仅有这种自由才是我们值得追求的自由。如果把自由了解成别的东西(例如,积极自由),则可能带来的结果反而是不自由及强制,对于这点,我们在下节中马上就会讨论。但这里有一点必须提出的是,**消极自由与民主完全是两种不同的东西**。柏林指出,**一个民主的社会,也可能只具有很低度的消极自由,而一个非民主的社会,人民也可能享受到很高度的消极自由。香港就是一个最好的例子。**1997年7月1日前的香港,民主并不存在,人民不能以选举的方式产生一个政府,也无法罢免政府,但是,人们实际上所享有消极自由的程度并不低于任何一个西方的民主国家。虽然在一个非民主的政府下,人民也可能享有极高度的消极自由,但是,这种自由在那样的社会中却缺乏保障。而在一个民主政体下,这种自由的保障则较大,这也是为什么极大部分的自由主义者都赞成民主政治的原因。

三

如果说自由主义者几乎毫无异议地赞成我们应该把自由了解成为消极式的自由,也就是说,对于可能的欲望没有束缚的话,则他们也几乎没有异议地反对把自由了解成积极式的自由。他们认为那样了解自由含有很大的危险性,一不小心的话,很容易就会陷入与自由相反的境地里去。但是赞成积极自由的人却指出,虽然没有法律及社会压力的束缚,人们还是受到限制而不能做他们想要做的事情,即使这些束缚也并非自然律所加在我们身上的。例如,我想在高尚住宅区住,能够享受较清幽的环境,虽然没有法律禁止我这样做,也没有社会舆论给我压力不准这样做,但是,由于我没有钱,因此我还是没有自由去做这件事。而这种限制并不是自然律所加给我的。积极自由的拥护者指出,赞成消极自由的人只看到了我们从某些束缚及限制中解放出来这点,也就是不受限于……(free from……)这点意义,但却没有看到可自由地去从事……(free to……)这点。而后者的重要性绝不会低于前者。因此,仅是提倡消极自由是不够的。

积极自由所要回答的问题是:"究竟谁或者什么东西是控御及宰制我的泉源?""究竟我是否在各项行为上都是自主的?"如果答案是:宰制及控御我的泉源乃是外在于我的力量,我对于自己的行为并没有主宰权,则提倡积极自由的人就会指出,我是没有自由的;如果我是我自己的主宰,控御我的泉源来自于我自己,那么我就是自由的。柏林对于积极自由的概念有极为精彩的描述。他说:

自由这个词的积极意义来自于个人希望能够做自己的主人。我希望我的生命及决定是依靠我自己的，而不是依靠任何外在的力量。我希望成为自己的工具，而不是受别人的意志行为所支配的。我希望自己是一个主体，而不是一个对象；我希望我是由自己的理性及有意识的目的所推动的，而不是被外来的原因所影响。我希望自己成为一个人物，而不希望变成什么都不是；成为一个行动者——决定，而不是被决定；自我引导而不是被外在的大自然或其他人对我有所施为，好像我只是一项物件，或一个动物，或是一个没有能力扮演一个人的角色的奴隶那样无法构作我自己的目标及政策，并且将它们付诸实现。当我说我是有理性的，我的理性使得我成为人类的一分子，而与别的东西区别开来，上面所说的那些至少是这句话所含的一部分的意思。尤其特别的是，我希望自我意识到自己是一个有思想、有意志、能动的存在，对于我所作的选择负起责任，并且能够通过提出我的想法及目的对这些选择作出说明。当我相信这是真的时候，我会感觉到我是自由的；当我了解到这不是真的时候，我会觉得自己是被奴役的。[①]

柏林这段对于积极自由的描述，说得非常清楚，积极自由乃是一个人是能够操纵自己行为及意志的泉源。他的行为及

① 见 *Four Essays on Liberty* pp. 131。

意志乃发自于自己，而不是受他人及外力所操纵或影响。他能够做到自我引导及自我主宰，而不是受他人引导或他人主宰。柏林指出，人类这种欲望的强烈度绝不下于人类对消极自由的欲望，同时人类这种欲望的起源也不会晚于人类对消极自由的欲望。**自我引导及自我主宰，做自己的主人是积极自由的最根本的意义**。上引柏林的那段话并没有直接牵涉到政治上的自由问题。但是，很显然的，自我主宰的要求，当实现或应用到政治的领域中的时候，它就变成了一种要求，这种要求是个人在对其生命有影响的政治中有发言的权利。这也就是相当于对民主政治的要求；民主政治所体现的精神正是每个人对于他生活有影响的政治有参与及发言的权利。如果我们将自我引导及自我主宰了解成积极自由的基本意义，而将对民主政体的要求看成是它在政治领域中的应用，则一个赞成消极自由的自由主义者也没有什么理由来反对这种理论的道理，事实上，自由主义者几乎没有人是反对民主政体的，也没有人会反对一个人该作为一个主体而不是作为一个对象去任人摆布。

那么像柏林这样的自由主义者为什么还要反对积极自由这种理论呢？他反对的理由是什么？他之所以要反对积极自由这种理论，乃是由于他认为**提倡积极自由很容易带来很坏的后果。由积极自由很容易就陷落到它的反面去——强制或不自由**。虽然这种从自由到强制的过程，在逻辑上是不够严密的，也就是说，我们可以在这种推论中找出它逻辑上的毛病，但是，在心理上它却有很高程度的说服力，因此，也就构成了它的力量。这个意义下的积极自由，可以说是第二种的积极自由，也就是积极自由的基本意义的一种堕陷。这种堕陷使得原

来提倡积极自由的人，变为执行强制。马克思主义的现实命运是一个很好的例子。马克思主义的目标是自由及解放，但那些所谓实行马克思主义的国家，没有例外的都变成了不自由的国家。柏林花了极大的篇幅来说明何以积极自由会堕陷。他并且指出某些人，像卢梭、黑格尔、马克思、斯宾诺莎、康德等的理论都存在有这种堕陷的危险。

柏林指出基本意义的积极自由有两条路子可能堕陷成为强制或不自由；这两条路子有它们相似的地方，但也有不同的地方。**第一条堕陷的路子是透过唯心论对于自我的区分而造成的；第二条路子则是经由理性主义式的形而上学所引导而产生的。**让我们先看唯心论怎样使得具有正面意义的积极自由引导到不自由的境界中去。

积极自由的理论所提倡及强调的论旨乃是："我要做自己的主人。""我不要被别人或外力控御。"但是我在什么样的情况下才算是自己的主人呢？让我们撇开自然对我们的限制不谈，我不是有时候也会深切的感觉到，当我对某一个东西的欲望太强烈时，或是情绪太高涨时，我不是受自己控制的吗？如果我们接受唯心论或许多其他宗教的讲法，把自我分为两个部分，其中一个是假我、经验性的我或是动物性的我，而另一个是真我、超越性的我、或是神性的我，则我们会说，一个人的行为的发动者如果是前者的话，他所活的世界是一个不真实的虚幻世界，活在这种虚幻世界中的人，自己并不是自己的主人，他所听随的只是那些非真实的欲望及情绪。只有当真常我或神性的我把那虚幻的我压抑下去，而成为主宰时，我才算是成为自己的主人，才能算是得到自由。**提倡积极自由的人所主张的是自我主宰，如果只有当真常我控制住欲望及情绪时，一**

个人才算是达到自我主宰的境界的话，则很显然的，我们如果要实现积极自由，就必须对欲望及情绪作压抑，由于实现自我是人生的目的，只有当这个目的实现时，我才算是获得自由及解放。因此，如果我自己的能力不够，无法以我的真常我压抑我的假我及虚幻的我时，别人在这里帮我一个忙，告诉我该怎么做法，或者甚至用强制的办法使得我按照我的真常我所该做的去做，他所做的实在是帮我获得自由及解放，而不是对我的自由加以限制。从现实中的许多例子中，我们可以看出积极自由怎样由自我主宰的要求，堕陷为不自由。在集体主义的社会中，对于真我的了解常常会把它与一个整体（如社会、国家、教会、家族等）认同起来。这种认同的结果，常常会出现所谓"牺牲小我，完成大我"这种想法。大我才是真的自我，因此，社会对我的要求，我如果不照着去做的话，就等于是没有实现我真正的自我；为了帮助我实现真正的自我，社会可以强迫我照着它的意思去做。这样不仅是完成了集体，也同时是完成了自我。因此，这种强迫并非真的强迫，因为完成自我本来就是我自己的意愿，只不过我的能力不够，没有看到或没有能够实现这个意愿罢了。

这是透过唯心论而使积极自由变为强制的路径之一。

透过唯心论由积极自由走向不自由的第二个途径是各种各式的禁欲主义者所走的路子。我是具有理性及意志的存在，由于我具有理性及意志，因此我能够建构人生的目的。但是如果外在的环境（包括自然的及人为的）太艰险的话，我的目的常常无法达到。当这种情况发生时，我会有挫败的感觉，这种挫败的事件如果屡屡发生，我会失去自主。但是失去自主就等于是说我不再是一个主体，而成了一个受外在力量摆布的对

象。对于一个追求积极自由及自我主宰的人来说,人生也就失去了它的意义。由于外在的力量太大,它对于我所构想的目的经常都会给予打击,为了避免受这种外在力量的控制而失去自我主宰的能力,我能够有把握做得到的是放弃那些受外力阻挠而无法达成的目标。暴君可以威胁我及我家人的生命及财产,自然资源的不足可以使我的欲望受到挫折。但是如果我对于自己的及家人的生命及财产不觉得是重要的东西时,即使暴君能夺走我的生命及财产,他也不能真正的伤害到我。自然资源的不足使得我的欲望无法得到满足,但是如果我压抑这些欲望,或甚至放弃这些欲望,自然的贫乏对我也不构成任何妨碍。如果我能够做这种功夫,使我的欲望损之又损,以至于无的话,就没有任何外在的力量可以给我挫败了。在这种情况下,我可以彻底地主宰我自己,因为外在的环境对我已失去了力量。这是一切的禁欲主义者所走的路子。他们的办法是透过对自我欲望的控制,以达到自我解放的路子。他们认为在没有欲望时,人就成了自己的主宰了。从禁欲主义只要再往前走一步就可以导出不自由及强制了。**禁欲主义者总是将那些对外在世界的欲望的满足看成是价值较低的东西,或是虚幻的东西。只有把自我凝聚,回归到那个内在的世界才是具有价值及真实的世界**。而这个内在的自我对于欲望所作的也正是如前面所讲的,乃是对它的控制。能够做到内在的自我对欲望的控制就是解脱。因此,**自由也就等于是内在自我对欲望的控制**。

另一条从自由通往强制或不自由的路,所经由的途径是理性主义式的形而上学。这条路子与唯心论的路子有相同之处,但是也有它的独特地方。相同之处是,它也把人分为理性

的与非理性的部分。只有当理性的部分占有控制地位时，人才是自由的，如果非理性的部分不受理性控制的话，人就陷溺在虚幻之中。**社会上的先觉者，在这时候有责任及权利把那些陷溺的人导入正途，即使他所用的手段是强制的，但是这种强制事实上并非真的强制，因为它的目的是使那些陷溺的人得到真正的自由及解放**。经由理性主义式的形而上学而导致不自由的特殊之处，柏林归结为四点[1]：

（1）所有人都有并且只有一个真的目的，那就是由理性对自我作引导。

（2）所有理性的存在所具有的目的必然地配合成为一个既普遍又和谐的模式，对于这个模式有些人比其他人认识得较为清楚。

（3）所有的冲突，以及由此而引致的悲剧，都是由于理性与非理性或不足够的理性冲突所引起的。这些非理性或不足够的理性是生命中不成熟或未发展的一些因素，这些因素也可能是个人性的也可能是社群性的。就原则上而言，这些冲突是可以避免的；对完全理性的人而言，这些冲突是不可能发生的。

（4）当所有的人都被改造成合乎理性时，他们就会服从他们本性中存在的理性，这个理性对所有人而言都是一样的，因此，他们就会变成完全遵守律则并且变为完全自由的。

当我们把自由理解成为理性的自我引导时，如果世界上每个人与别人都没有关系的话，我们就不需要考虑到大家都

---

① 见 *Four Essays on Liberty* pp. 154。

遵守理性的引导时,是否有发生冲突的可能。但是,没有一个人可以遗世而独立,我们并不是像鲁滨逊那样一个人住在荒岛上过生活。**当我们不可避免地生活在社会中时,我们就不得不问,如果每个人的真正目的是理性的自我引导的话,这样是否会有发生冲突的可能**?如果有的话,那岂不是等于说,如果每个人遵照理性去做事的话,冲突是不可避免的东西。然而,冲突是我们想要避免的东西,那么显然每个人都遵行理性去行事这点就是一条行不通的路。这是大家都不愿意看到的结果,尤其是赞成理性主义的人不愿意看到的结果。

但是理性主义者对世界的看法,却使得他们以为可以避免上面的困难,他们把社会的问题,包括政治的问题,当作与自然问题一样看待。对于自然问题,我们的科学理论提出了解决的答案。而对于所有问题的真正答案之间是不会有冲突矛盾的,因为两个真的命题之间是没有冲突矛盾的。就这个意义上来说,自然科学所构成的知识系统是一个一致且和谐的系统。理性主义者认为,人世间的事情也与自然界的事情是一样的,每一个问题都有一个并且也只有一个真的解答。而这些真的答案之间也不可能有冲突矛盾的存在。因而,这些真的答案也就构成了一个和谐的系统。在自然科学中,我们解决问题所依赖的是理性,同样的,在人的世界中,我们所赖以解决问题的也是理性。在自然界中,所以没有冲突发生是因为自然界的每一个物件都没有意志的自由来违背自然律,因此,一切自然界的现象都可以用科学所发现的自然律来说明。但是,人是与自然界的东西不同的一种存在,他除了有身体之外,还有心灵,他有意志的自由。由于意志的自由,使得他可以作选择而不去服从理性。所有人与人之间的冲突原因都是由于非理性

因素与理性因素的不相容以及非理性因素本身之间的不相容所造成的。如果大家都遵循自己本性中的理性去行事的话，世界就是一片和谐。赞成积极自由的人都同意上面的第一个命题，即，所有人都想过一种受理性所引导的人生，因此，那些受非理性因素引导的人，事实上也不想过他们所过的那种生活。他们要么是无知，要么是不成熟，因此需要教育。就像小孩子一样，他们不知道为什么要到学校去上学或是每天刷两次牙，大人有时也无法使他们立刻就明白为什么他们要做这些事。对于小孩子，我们只好用强迫的办法；总有一天，当他们的理性成熟时，他们会了解到，大人强迫他们那样做原来是他们所应该并且想去做的事情。**教育所希望达到的，正是让受教育者将来明白到，那些他们当时被迫去做的事原来都是他们自己会自愿去做的事，如果他们的理性是成熟的话。**

如果把政治问题看作与自然界的问题一样的话，理性主义者的论旨似乎是很合理的。像孔德所说的那样，如果我们在化学及生物学中不允许自由思想的话，为什么在道德及政治中我们要允许它呢[①]？如果政治目的中有所谓真理存在的话，则强迫人按照理性所颁布的律令去做，就不算真的强制，因为那实在是他心里面所愿意去做但自己却没有了解到的东西。但是，**政治目的中真的有真理存在吗？这点理性主义者也无法提出什么有力的论证来支持自己的论点。如果真有真理存在的话，我们对于人生的目标就不需要也不能够作选择了，只是需要去了解**。但是，选择是人生不可逃避的一部分。自由主义者相信，并没有一个客观的人生理想，它的有效性是普遍的。

---

① 见 *Four Essays on Liberty* pp. 151。

我们被逼不得不对许多同样有价值的东西作出选择，柏林说：**“我们无法拥有所有的东西乃是一个必然的真理而不是一个经验性偶然真的语句。”**①

四

柏林及其他的许多自由主义者指出，由于积极自由很容易堕陷为不自由及强制，因此，我们最好不要提倡它。虽然消极自由也并非完全可以免于堕陷为不自由的危险，但这种可能性要比积极自由低得太多，因此，值得我们提倡。

柏林及其他许多自由主义者都认为，消极自由的意义就是没有束缚及限制。但是对于束缚及限制的界定，却只将它们限定为有意的人为干涉②。我想要指出的是，柏林对于束缚的了解过于狭隘，由于这种狭隘的了解，使得消极自由在某些情况下变得没有用处。其次，如果把法律对人的限制视为是束缚的话，他就没有理由不把经济的限制也视为束缚，因为经济的因素所构成的束缚是与产权关系不可分割的，而产权关系本身是由法律规定的。

根据柏林对于束缚的了解，只有下列三项东西才算是束缚：

(1) 别人(个人或一群人)所加诸于我们身体上的干涉及限制。

(2) 国家或法律对我们行动的限制。

---

① 见 *Four Essays on Liberty* pp. 170。

② 见上文 122 页及导论之 xi，x/ix.

（3）社会舆论对我们所构成的压力。

如果这三种因素都不存在的话，一个人就是自由的。但是，很显然的，即使这三种因素都不存在的话，一个人有时候还是不能做他心里想做的事情，也就是说，还有一些因素阻碍一个人去做他想做的事情，而这些因素并非自然律给我们的限制，例如一个人无法像鸟一样在空中飞翔。这种因素包括无知、经济上的匮乏等。这一类的因素之所以出现虽然并非某一个人有意的干涉所引起的，但是它们之所以发生却是由于某种经济制度所必然引起的结果。所有经济制度都是人们创造出来的，而不是天上掉下来的，因此，如果在某种经济制度下，一定会有一群人必然地要处于较匮乏的处境的话，即使我们不能说这群人的处境是由某人或某条法律有意对他的束缚所产生的结果，但是我们却可以说，他之所以会陷入这种处境，乃是由于整个社会的经济及其他的制度所造成的必然的结果。例如，在西方中世纪的庄园经济制度下，一定有地主及农奴两个阶级，在那个制度下，不可能所有的人都变成地主而没有农奴。而农奴由于经济上的匮乏，因而受到许多束缚，不能做他想做的事情。虽然法律上并没有限制他去做那些事情，因此，他之所以受束缚也不是有意的人为干涉所造成的结果，但是，他之会受束缚乃是那个经济制度所必然会造成的。同样的，在资本主义的社会中，必然有资本家与工人之别，不可能所有人都成为资本家。工人由于经济上相对的匮乏，虽然没有法律禁止，也不能做许多他想做的事情。在这种经济制度下，有一批人必然地受到束缚而不能做他们想做的事情。柏林指出，对于贫穷的原因，不同的理论有不同的了解及解释；只有当你接受一种理论，这种理论指出贫穷乃是由于人们有

意的安排所造成的结果时，你才会认为经济因素会构成束缚及限制[1]。但是，我这里的论点所要指出的乃是，无论你接受什么理论，庄园式的经济及资本主义的经济都会造成一批相对贫穷的人，虽然这并非某人或某条法律有意要造成的，但它却是这种经济的必然结果。而任何经济制度都是人所创造的，因此，经济因素对那些匮乏的人来说，仍然是人为所造成的(虽然并非是有意的)。

柏林及其他自由主义者也了解到，经济因素对人的自由会构成限制，因此，他作了一个区分——自由与自由的条件[2]。他们把经济因素归诸于自由的条件，也就是说，如果我缺乏经济条件去做一件我想做的事情时，如果法律、舆论或其他人并没有对我构成做这件事的束缚，则我所缺乏的不是自由而是自由的条件。首先，我们要问的是，这个区分的根据是否坚实。我们有什么理由不视经济因素的匮乏为一种束缚，而只把它视为是一种自由条件的没有满足?前面已经说过，任何经济制度都是人所创造的，而不是从天上掉下来的，它并不是一种自然的秩序。因此，如果我们把法律视为束缚的话，则我们没有理由不把经济因素也视为一种束缚。这就像你问我什么是大学，我给你一个枚举式的定义，我说大学就是清华大学、北京大学、复旦大学。但你问我香港大学是否也是大学时，我说它不是；你会感觉到我这样的说法是没有根据的，因为你找不出香港大学与其他那些大学有任何相干的不同之处。当柏林把经济因素归为自由的条件时，他所采取的正是相同的

---

① 见 *Four Essays on Liberty* pp. 123。

② 见上收导论 x/ix，iii.

做法。我们可以更进一步说，经济制度是由法律所规定的产权制度所产生的结果。在一个私有产权制的社会，我之所以不能从店里不付钱就拿走东西，乃是由于法律所规定的产权制造成的结果，因此，经济与法律有不可分割的关系。

柏林将自由与自由的条件区分开来的结果之一是，在有些情况下，自由变得毫无价值。如果我没有自由的条件去充分利用我的自由，那么自由又有什么用呢？对于一个文盲来说，政治上的选举权是没有什么意义的；对于一个缺乏经济条件的人来说，环游世界的自由也是毫无意义的。将自由与自由的条件区分开来，所引起的后果，反而是自由的贬值。自由主义者之所以要做自由与自由的条件这一类的区分，最主要的目的当然是要强调，在自由经济的社会中，大家的自由都是平等的，同时在自由经济的保障下，所造成的经济上的不平等，并非对任何人的自由有任何的损害。自由与平等这两个价值相权衡之下，自由的价值要高得多。因此，当代的自由主义者所做的工作变成从替自由及平等建立理论的根据，转而为替自由及经济上的不平等建立理论的根据。

五

对于积极自由，柏林所采取的态度与消极自由就完全两样了。他警告我们提倡积极自由会带来危险——不自由与强制。但是，积极自由的理论本身真的会给我们带来这个后果吗？如果提倡积极自由，我们最终一定会陷入于不自由和被强制的境地吗？柏林虽然说，从积极自由到强制中间所走的路子，在逻辑上是不够坚实的；但是，他有的时候又似乎认为那

是不可避免的。我们所要问的是：柏林的这种讲法本身有没有根据？

积极自由的基本理论是，一个人能够自我主宰时，他是自由的。当我们把这个积极自由的基本论旨应用到政治领域去的时候，所得到的就是每个人对于有关决定他们命运的主权想要参与的要求，也就是实行民主政治的要求。提倡消极自由的自由主义者们对于这两个意义的积极自由都不会提出反对，他们所反对的积极自由乃是从基本意义的积极自由堕陷后的积极自由。在这种堕陷的意义下，自由变成了干涉及强制，前面已经详细地指出了这种堕陷是如何发生的。

但是，这种堕陷本身是否不可避免？或它的可能率是极高的？我认为，第一，它并非不可避免的；其次，只要我们牢记积极自由的基本意义时，它发生的可能率也是极低的。积极自由堕陷的途径有两条，一是与唯心论和自我分裂相结合的结果，另一条则是由理性主义的形而上学所导致的。但是我们在这里所要问的是，这两种理论本身与积极自由理论的关系究竟是怎样的？很显然的，积极的自由并不包括这两个理论中任何一个论旨。提倡自我引导或自我主宰，并不表示就同时也接受自我可以二分为真的及假的。提倡自我主宰的人可以指出，他所主张的只是人不应该受他人的主宰而变为一个失去意志的对象；只有当他不受别人主宰的时候，他才是真正的主体。退一步说，即使一个主张积极自由的人，同时又赞成自我的二分，他仍然可以说，当真常我控制动物性的我时，我才是做到了真正的自我主宰。但是这并不表示别人告诉我该放弃非理性的自我而遵循理性的引导去做时，我就是自由的，因为主张积极自由的人在这里会说，实现真常我之所以有价值乃是因

为我自己凭自己的力量做到这点；经由别人对我的强迫，而使我达到实现真常我的话，它就失去了价值。我们可以用一个比喻：假定我想证明一个数学的定理，当我经由自己的能力，能够将它证明时，这个证明对我是有价值的；但是，如果老师在旁边要我把一步一步的证明写下来，最后完成了对这个定理的证明的话，我不会觉得是我证明了这个定理，也不会觉得我这样做有什么价值可言。在实现自我的过程中，道理也是一样的。只有当我用自己的选择去实现真我时，这种自我的实现才是有价值的；如果别人强迫我走一条路，虽然最后好像也达成了自我实现，但它就好像别人把每一步的证明教我写下来一样，是没有什么价值的。柏林也并非没有了解到这一点。他说："但是，假如像康德所主张的那样，所有的价值都是由于人的自由的行动所赋予的，而只有当它们是这样的时候才被认为是价值的话，则没有东西比个体具有更高的价值了"[1]。提倡积极自由的人显然会指出来，当我们干涉一个人的自由时，虽然这个行为可能会使得他的真我实现，因而带来更多的自由，但是，我们这第一步所做的，无论如何都是对别人自由的干涉，而不是给予他自由。因为强迫人家去做一件他没有想要去做的事，就是破坏那个人的自主权。积极自由不允许这种事情的发生。如果我上面的分析是正确的话，则将自我二分并非积极自由理论不可分割的一部分，它是一个外来的东西；其次，即使一个积极自由的提倡者接受了自我的二分这种主张，他仍旧会指出，别人对我的干涉并非增进我的自由，而实际上是在限制我的自由。我们只要看到那些专制独裁国家假借洗脑、

① 见 *Four Essays on Liberty* pp. 137。

劳改等手段来控制人民的情况，有谁会认为他们是在增进人民的自由呢？一个赞成积极自由的人只会说，在这种地方，人民正是失去了他们的自由。

接着要谈的是经由理性主义式的形上学途径，如何引导到不自由及强制的过程。在谈这个问题时，我们所要问的仍旧是，它是积极自由理论的一部分吗？积极自由的理论必然地与理性主义的形上学结合在一起吗？柏林将理性主义形上学的论旨归结为四点，上面我们已经提到过[①]，积极自由的赞成者显然必须接受第一个论旨，即，所有的人都想完成自我主宰，但是对于(2)、(3)及(4)他就没有理由一定要接受了，也就是说，(2)、(3)及(4)并不是积极自由理论的一部分，即使大家都遵循理性的引导去行事的话，世界也可能不是完全和谐的，冲突仍旧可能发生。赞成消极自由的人也会面对到同样的问题——大家都不受限制去做自己想做的事的时候，冲突难免会发生，因此需要法律来限定人的自由。积极自由的提倡者在这里所碰到的问题与消极自由者没有两样。当冲突发生时，我们还是可以用法律来限制人的积极自由。自由是有价值的东西，但是，它并非唯一有价值的东西，我们能够让社会上的人享受多少自由，完全得视经验世界是怎么样的才能决定。积极自由的提倡者并不需要接受莱布尼兹式预先建立好的和谐这种理论，但是，提倡积极自由的人都会相信，如果在社会上，每个人都能做自己的主宰不受别人控制时，我们现存的社会冲突会减低很多。这种信仰并非毫无理由的。

现在社会中的冲突起源大部分是因为竞争物质资源、权

---

① 见 *Four Essays on Liberty* pp. 16。

力、名誉等东西所引起的。在资本主义社会中，人们认为这些是最有价值的东西。同时，大家又采取了霍布斯式的对人性的看法，也就是说，大家都认为人对这些东西的欲望是无穷无尽的，在这样的世界中，争执的发生是经常会有的。这就是为什么自由主义者们把公正(justice)视为是最重要的社会德性的道理了，因为公正是解决这些纷争的原则及办法。但是在一个人们认为自主才是最重要的人生价值的世界里，那些外在的价值当然还是有价值的东西，但是人们却不会把它看得那么样重要，因此，也绝不会像霍布斯式的人那样，对它们有无穷无尽的欲望。在一个重视自我引导及自我主宰的社会里，人们会把创造看成为最高及最重要的价值，因为那是真正的自我引导的表现。在一个把创造看成为最重要的价值的社会里，人与人发生冲突的可能性虽然不会完全消失，但是它发生的频率会低得多。

赞成积极自由的人并不需要接受柏林所说的(2)、(3)及(4)三个论点，但在一个大家有同等自由去主宰自己命运的社会中，冲突及不和谐自然就会减到最低的程度。

自由主义式的平等：德沃金论权利*

〔提要〕

德沃金对新自由主义的了解是，它是一种建立在某种特定的平等概念之上的理论。

关键词：自然权利，平等，效益主义

* 本文原载于戴华、郑晓时合编《正义及其相关问题》(1991)。



当代许多哲学家都指出，自从 18 世纪以来，效益主义(utilitarianism)即在西方垄断了伦理、政治、经济及法律等领域的思想①。休谟(Hume)、亚当·史密斯、边沁(Bentham)及弥尔父子都是效益主义者。效益主义是一个系统性很强又可以笼罩到各个领域的理论，它一方面可以作为个人道德行为指引的原则，另一方面它又可以是社会、政治、经济及法律等领域的建构原则。很少理论有它这种涵盖性，但是，效益主义却有着它不可克服的困难。最严重的困难是它与自然权利这个理论不能相容，而自然权利却是现代民主政治理论中最重要的部分。如果一个理论与自然权利的理论不能相容的话，这个理论本身就很难被现代人全心全意地接受。边沁已经很清楚地看到了效益主义与自然权利之间的不能相容性，他在回应美国独立宣言时指出，"如果追求幸福是一项不可让渡的权利的话，为什么小偷被制止不准以偷窃来追求他的幸福，谋杀者不准以谋杀、反叛者不准以反叛来作为追求幸福的方法……？在回应法国 1791 年的《人权宣言》时，边沁写了一篇叫《无政府的谬误》(Anarchical Fallacies)的文章；在文中他指出，自然权利这种理论一方面是没有意义的，另一方面又带有危险的无政府倾向，它对于好的及坏的政府同样地构成危害，

---

① 见 John Rawls，*A Theory of Justice*(Cambridge，Mass.：Harvard University Press，1971)，pp. vii—viii' 及 Ronald Dworkin 的 *Taking Rights Seriously*(Cambridge，Mass.：Harvard university Press，1977)，pp. vii—ix. 本书以后将简写为 *TRS*。

它不仅是没有意义,同时是无意义之极(nonsense upon stilts)[①]。

虽然许多思想家对于效益主义都不满意,但是,他们只能指出它的一些困难,对它作一些修补的工作,却无法将它推翻。主要的理由是没有人能够提出一个能够与它在范围的广度及系统性的强度上相当的理论。这种情况的结果就是:大家仍旧在原则上接受效益主义,但是在有些地方则对它作一些奠基于直观上的修正。这种情况一直延伸到本世纪60年代的末期。

自70年代以来,英美哲学家提出了几个以权利概念作为中心的理论,它们对效益主义提出了极为尖锐的批评。除了批评它之外,他们也建立起一套理论希望能够与它抗衡。[②] 这些理论都是一种德沃金(Ronald Dworkin)所谓的奠基在权利上的理论(right—based theory),这与效益主义那种奠基在目标上的理论(goal—based theory)是不同的。它们最根本的一个基本假设就是,个有一些自然权利(或称为人权),这种权利是反效益主义式的(anti—utilitarian),也就是说,如果违反某个人的权利可以使整体效益增加时,道德上我们也不应该这样做。对于这点,罗尔斯、诺齐克及德沃金都说了类似的话:

每一个人都拥有一种建基在公正上的不可侵犯性

---

① 这段文字是H. L. A. Hart在他的"Utilitarianism and Natural Rights"一文中所引的。该文收入他的*Essays in Jurisprudence and Philosophy*(Oxford: Clarendon Press,1983),pp. 182—183.

② 除了Rawls与Dworkin之外,Pobert Nozick的*Anarchy,State,and Utopia*(New Yok:Basic Books,1974)也是奠基在自然权利上的一个反效益主义的理论。

> (inviolability),即使整个社会的福利也不能将它变为无效。①

> 个人有诸种权利,有些事情没有其他的人或群体是可以对他们做的(而不侵犯到他们的权利)。②

> 当个人有诸项权利时,基于某种理由,一个集体的目标也不构成一个足够的理据以否定他们作为个体所希望能拥有或去做某些事,或者不构成足够的理由去强加于他们身上一些损失或伤害。③

这些理论对于个人权利的重视所表示的是,个人权利不能被集体的目标及效益所否决,因此,这种对权利的看法可以被称为是反效益主义式的。尽管这些以权利为基础的理论本身之间有差异,甚至有争执,例如,诺齐克的理论所代表的是右派的极端自由主义(libertarianism),而罗尔斯及德沃金所提倡的理论则被视为是较为偏左的自由主义,但是,对于反效益主义式的个人权利的肯定,则他们都采取一致的立场。

我这篇文章所要讨论的是德沃金的理论。他的理论所处理的有两方面的问题,一方面它提出的是有关法律中的一些问题,例如,什么是法律?在法律中一个命题怎么样才算是真的?法律与道德之间的关系如何?以及在审案中法官的裁断

---

① 见上引罗尔斯书的第一页。

② 见上引诺齐克书的 p. ix.

③ 见上引德沃金书的 p,xi.

性质及地位的问题。在这些问题上,他所采取的立场是所谓的自然法的理论(natural law theory)。他主要攻击的对象是哈特(H. L. A. Hart)的法律实证主义(legal positivism)。他的理论所要处理的第二个问题就是个人权利的问题。在这个问题上,他的言路与一般自由主义者有很大的不同。一般自由主义者所强调的是人们有普遍自由的权利,例如美国《独立宣言》中的立场。从这里出发,以推导出一些特殊的自由以及在什么情况下,个人自由可以合理地被限制。对一般的自由主义者而言,自由与平等是两个不同而同时又常常是相互竞争的政治理想。但是,德沃金否定了人们有普遍的自由权利,同时他也否认自由与平等是相冲突的政治理想。他所要作的工作乃是由平等去推导出自由。我只打算讨论他的理论中的第二部分,也就是,怎么推导出个人的各项权利的部分。

二

德沃金将他的理论称为普遍的权利理论(general theory of right)[①],这个理论的中心所在就是一个对于平等概念的诠释。而这个对于平等概念的诠释,德沃金将它称之为自由主义式的平等[②]。根据德沃金的说法,这种对于平等的了解,也就是自由主义的主旨。在介绍他的普遍权利理论前,我们首先必须厘清他如何了解权利这个概念。

---

① 见 *TRS*,p. xiv 及 p. 277.

② *TRS*, pp. 272—273 及他的文章"Liberalism"。本文收在 Stuart Hampshire 所编之 *Public and Private Morality* (Cambridge: Cambridge University Press,1978),pp,122—128.

(1)在大部分的情况下，当我们说某人有权利去做某件事时，我们所蕴涵着的是，干涉他去做那件事情将是不对的，或者，起码我们要提出特别的理据才能去做任何干涉[①]。

(2)假如某人有权利去做某件事的话，则如果政府不让他去做那件事将是不对的，即使政府这样做是合乎普遍的利益[②]。

(3)当我们说在这个意思下某人有权去做某件事时，它与另外一个意思有着明显的不同，这个意思是，这是一件对他而言对的事，或者，他那样做并没有错。某人可能有权利去做一件对他而言是错的事，例如赌博。反过来说，某件事情对他而言可能是对的，而他却没权利去做那件事，因为别人干涉他做那件事时并没有犯错[③]。

就最后这个权利的观念，德沃金举出了一个战俘想要逃跑，显然对他而言这样做不是错的，但是对方要防止他逃跑这个行为也并没有错。

(1)及(2)可以说是强势意义的权利概念，这个概念使得一个权利的拥有者在拥有某项权利时可以阻止别人对他的行动的限制。同时，由于他拥有这项权利，他可以对别人的行动作出限制。所以当这个强势意义的权利概念被接受时，一个人可以说别人如果干涉他去做他有权去做的事情时，这个人在道德上是犯了错误，因此，该权利的拥有者可以做一些事来限制那个干涉他的人，而权利的拥有者这样做的时候，是有道德

---

① *TRS*, p. 188.

② *TRS*, p. 269.

③ *TRS*, pp. 188－189.

上的理据的。这个强势意义的权利概念,就好像在桥牌中王牌的地位一样,王牌可以压倒其他非王牌的牌。同样的,权利可以在道德上压倒其他的理据,例如集体目标。(3)中所说的权利则没有这个性质及作用。同时我们也会怀疑,在德沃金所举的例子那种境况中,谈权利有没有任何意义;两个交战国的士兵,在战场上谈权利不知有什么用处。同时,德沃金在谈到这个权利概念时,他提到一个人有权做错误或不对的事情,但是,对于"错误"这个词的意义他却没有说明,究竟是道德性的错误还是非道德性的错误。如果是前者,则我们会认为人们没有权利去做那样的事情(如果我们把道德了解成现代人对道德的了解);如果是后者,则强势意义的权利已经包含了它了。即使我故意做错一件事,如果我有权利那样做的话,别人也没有根据可来干涉我做这项行为,例如,赌博。因此,谈权利时只要有强势意义的权利概念已经足够了,而且,也只有强势意义的权利概念才有用。

德沃金将个人权利视为像桥牌游戏中王牌所具的地位这种想法,也就是强势意义的权利,并没有什么新意,许多谈权利的理论对权利都采取这个看法[1]。但是德沃金对权利的看法却有一个特殊的地方。他指出,个人有什么权利要看作为那个政治社会所据以成立的背景的理据(background justification)而定。在现代西方社会中,社会成立的背景理据是效益主义,现代西方社会的基本组织原则是效益主义,绝大部分的

---

① 例如 H. L. A. Hart 在"Are There Any Natural Rights?"及 Gregory Vlastos 在"Justice and Equality"中对权利都与德沃金采取同样的看法。他们两人的文章都收在 Jeremy Waldron 所编之 *Theories of Rights*(Oxford:Oxford Univ. Press. 1984),也可参考 Nozick 的 *Anarchy, State and Utopia*.

法律都是根据效益主义而来的。因此，在这个社会中人们所据有的权利，就是反效益主义式的(anti-utilitarian)权利。如果在另一个社会中，它所据以成立的背景理据是另外一套哲学，则在那个社会中人们所拥有的权利可能又是另外的一套。当然，有些权利是在任何社会中人们都该拥有的，我们可以把这种权利称为人权①。德沃金这种对权利的看法有他的困难。如果人们有什么权利要视该社会的背景理据而定，则这种权利是否能被称为道德权利？抑或只是法律上的权利？如果是后者的话，效益主义者也并不反对我们有法律上的权利？他们所反对的只是人们有前于法律的道德或自然权利。我们似乎应该说，虽然在所有社会中，人们所拥有的道德权利都是一样的，但是，在有些社会中，我们对权利的需要较为急迫，例如，在集权社会中；而在另外一些社会中，对道德权利的需要，则不显得那么急迫。只有当我们承认所有不同社会中的人都拥有相同的权利时，把它们称为道德权利才是恰当的。

三

但是这些道德权利的理据在哪里呢？我们根据什么来说人们拥有这些道德权利呢？这是德沃金整个哲学中最大的问题，也是所有谈权利的理论中最大的问题。要解答这个问题，我们必须一步步地来处理它。除了这个问题之外，由于德沃金认为人们并没有普遍的自由权利，因此，我们究竟有些什么自

---

① 见他的文章“Rights as Trumps”，本文收在 Jeremy Waldron 所编的 *Theories of Rights* 中。

由权利也是一个主要的问题。例如,我们是否有自由发表对任何一种主义的意见的权利?是否有同性恋的权利?是否有阅读或出版书刊的权利?当然,照德沃金的说法,人们有什么权利要看该社会成立的背景理据而定,因此,不同社会的人,可能有不同的权利。但是我们有些什么普遍的权利呢?对于人们有些什么权利这个问题,德沃金虽然写了一篇文章叫做《我们有些什么权利?》[①],但是他却没有具体的作答。他只是在不同的文章中提到一些不同的权利,在这篇文章中以及前面曾经提到的〈自由主义〉一文中,他主要的工作是指出我们如何替道德权利建立理据,以及道德权利如何被推导出来。

在〈自由主义〉一文中,德沃金指出,一般政治理论总是把自由与平等这两个政治理想认为是相互竞争,有时甚至是互不相容的东西,如果给予人们多一点自由,则平等就要被牺牲一些,同样的,如果要求人们之间多一点平等,则这一定要靠牺牲某些人的自由才能得以完成。对于自由主义的了解,大部分的人都是通过将它与保守主义及社会主义对于自由与平等所采取的不同立场作对比之后达到的。保守主义在自由与平等这两个理想中较注重自由,为了自由,它愿意牺牲平等,例如美国里根总统时代所实行的经济政策,所代表的就是这种立场;社会主义的立场则正好相反。一个社会主义者为了平等,愿意牺牲社会中某些人的一些自由。加拿大及北欧国家所实行的累进税制度,对于高收入的人所抽的税率要比低收入者高得多,所体现的就是这个为了使人们变得更平等,而以牺牲一些人的自由来达成这个目的。对于这两种主义而言,自由

① 见 *TRS*, pp. 266－278.

主义所采取的是中庸的立场。比起保守主义，它愿意接受更多的平等，而相对于社会主义，它就愿意给予更多的个人自由。这种对自由主义的看法，是把保守主义、自由主义及社会主义放在一个连续体内。它们之间的不同只是对于平等与自由之间的量的取舍的不同，因此，它们之间可能没有质上的差异。这种对自由主义、保守主义及社会主义的看法，有它的市场。但是，很显然的，这不能把握到自由主义这个理论的要旨所在。这三种理论并不构成一个连续体，而是有它们实质上的不同。那么自由主义的特征究竟是什么呢？德沃金指出，自由主义的主要论旨就是由一个自由主义式的平等概念（liberal concept of equality）所构成的[1]。这个平等概念与保守主义的平等概念并非只是量上的不同，也就是说，这个平等概念所提倡 的只是赞成社会上应该多一点平等。它所提出的乃是，政府应该对于所有它所统治的人给予同等的关注与尊重。自由主义对于这种一个政府对它所统治的人的关注与尊重的解释就构成了它的理论的主要论旨。德沃金指出，政府对于它所统治的人必须赋予同等的关注与尊重，即人们对于他们的政府有一项权利。德沃金把这项权利称之为平等的关注与尊重的权利（right to equal concern and respect）。他认为人们所拥有的这项权利乃是一个政治道德上的设准（postulate）或公理（axiom），所有其他的权利都是从这里推导出来的。他说：

> 我的论证的主要概念是平等而不是自由。我假

---

① 见“Liberalism”一文及 *TRS*，pp. 272－273.

> 定我们大家都接受下列各项政治道德中的设准。政府对于他所统治的那些人应该具有关注,也就是说,把他们视为是会受苦及受挫折的存在;同时也应该对他们具有尊重,那就是说,把他们视为是有能力构筑他们该如何好好地过自己的人生的想法,并且能够根据这种想法去行事的存在。政府不仅应该给予人们关注及尊重,而且应该给予同等的关注与尊重。它不应该基于某些人值得更多的关注,因而他们有资格获得更多的东西,而对于有价值的东西及机会作出不平等的分配。它也不应该基于某一个公民认为某一群人的生活方式比另外一群人的生活方式较高贵或优越,而对自由作出限制。这些设准加在一起,说明了什么叫做自由主义式的平等概念,但是它们所说的是对于平等的一种想法,而不是对于自由作为特许(license)的一种想法。[①]

德沃金将平等的关注与尊重的权利视为是一个设准,这所表示的就是,这个命题——政府应该对它所统治的人们给予平等的关注与尊重——不是从任何其他的命题推导出来的,它本身却是其他命题的基础,也就是说,其他命题是由这个命题推导出来的。我们前面已经提到过,德沃金否认人们有普遍的自由权,但是,他却认为人们有各种各样的自由权,例如言论、宗教等。而他的理论与其他自由主义者的理论最大的

---

① *TRS*,pp. 272－273. "Liberalism"一文中也有相同的说法。见上引 Hampshire 书 pp. 122－123.

不同就在于，别的自由主义者一般都假定人们有普遍的自由权，例如杰弗逊在美国独立宣言中的立场及洛克在《政府二论》中的立场。德沃金想要做的是由他所说的平等的关注及尊重这项权利中，推导出各项自由的权利。如果他是成功的话，自由与平等不仅不是互相冲突及彼此竞争的两个政治理想，后者反而是前者的理据。

德沃金虽然将平等的关注与尊重视为是政治道德中的一项设准，因此，我们无法找出比它更基本的命题。但这个极度抽象的权利的涵意究竟是什么呢？我们是否可以对它加以说明？甚至对它提出一些理由？虽然这些理由并不能构成证明，我想这些不但是可以同时也是必需的。政府应该对它所统治的人们给予关注似乎是一件没有什么可以争论的事情，人们之所以要设立政府，他们的目的就是要透过这个机制能够更加有效地达到他们所要达到目的。因此，人们有权利要求政府对他们关注，因为如果政府不这样做的话，他们何必要设立政府呢？政府的合法性也就无从建立。至于怎么样才叫做政府对于人们给予关注这点，德沃金除了说政府必须把人们视为是可能受苦及受挫折的存在之外，并没有再说什么了。我想我们可以说，当政府了解到人们是可能受苦及受挫折的存在这点之后，它所应该做的是尽量地使人们不要受苦及不要受挫折。但是，除此之外，对人们的关注是否包括更多东西是政府该做的呢？这点德沃金并没有说。不同的人可能有不同的解释，例如，当我们说做父母的应该对自己的孩子给予关注时，这所蕴含的显然不只是做父母的要了解到小孩是会受苦及受挫折的而已，它还要求父母为了小孩子的成长而对小孩进行教育的工作，或者更进一步限制小孩子的自由而使小孩得到

更多的幸福。这就表示关注是包含了家长式的行为(paternalistic measure);但是,自由主义者对家长式的行为一般都采取否定的态度。弥尔在《论自由》一书中就明显的对它提出反对。因此,德沃金必须对关注给予更多的讨论,才能将它的意义确定下来。至于政府应该给予它所统治的人们尊重这点,我想才是自由主义理论的核心。这个论旨所表示的是,政府对于什么样的人生才是理想的人生应该保持中立的态度,政府的作用不像古代政治哲学中那样的想法,它的主要工作不是去教育人民,而是提供人民一个架构或场所,在这架构中,人们可以自由地去建立及追求他们认为是理想的人生[①]。政府对于各种人生方式及理想采取中立的态度所表示的就是,它对各种方式的人生都一视同仁,给予同样的尊重。这就是自由主义式的平等概念。但是政府为什么要对各种不同的人生理想采取中立态度,而不特别提倡某一种人生理想呢?这主要的原因就是由于价值的主观主义所造成的后果。对于价值的看法,现代人与古代人最大的不同点就在于,后者认为价值是有普遍客观性的,这种普遍客观性建基在一种宇宙论及目的论的基础上。亚里斯多德的哲学是一个最明显的例子。对亚氏而言,价值命题与事实命题并不具有逻辑上不可逾越的鸿沟;因此,价值命题也具有客观性,亚里斯多德在《伦理学》及《政治学》中就明白地指出玄想式的人生(contemplative life)是最

---

① 在古代,无论是西方或东方,政治理论家们都认为政府最主要的工作之一是教育人们成为道德的存在。就在这意义上讲,政府对于什么是理想的人生所采取的不是中立的立场。这是由于价值的客观主义的哲学所导致的。见柏拉图的 *Crito* 及 *Republic* 以及亚里斯多德的 *Politics*。中国人的"作之君,作之师"的传统则一直延伸到今天还没有终结,为政者最重要的工作就是"富之,教之",我们很难想像一个现代社会中的人把他们的政治领袖当作老师看待的。

理想的人生方式。但是，自从世界解咒（disenchantment of the world），以及理性概念的转变（由实质性转为工具性）之后，价值客观性的基础也随着崩溃，这种客观性的崩溃所导致的就是在价值上的主观主义的兴起。价值客观性的宇宙论的基础既然已经丧失，那么它的根据只能是主观的选择及意愿了。从休谟的"从事实无法推出价值"（或从实然无法推出应然），到韦伯的诸神与诸魔（gods and demons）的讲法，都是这种价值主观主义的立场，这个立场也就是所谓的决策主义（decisionism），价值之来源乃是每个个人的决定。麦克泰尔在《德性之后》一书中指出，这种对于什么是理想的人生这个问题的看法，不但是自由主义的主要论旨，也是现代性的主要特征①。

既然什么样的人生是最理想的人生这个问题是没有客观的答案的，它因人的不同而有差异，那么政府当然也就不应该告诉人们采取什么样的价值观。它所应该做的是在这个问题上保持中立性，对于不同的人生方式及理想给予同样的尊重。

人们对政府拥有平等的关注与尊重的权利，并不表示在物质、资源及机会等的分配上，大家都得到同等的东西。一个奠基在自由主义式平等概念上的社会可以允许那些资源分配上的不平等乃是这个政治理论中最重要的问题之一。德沃金在这里提出了一个区分，这个区分使得平等的关注与尊重的权利能够落实下来。他的这个区分就是：平等对待的权利（right to equal treatment），与被视为平等来对待的权利（right to treatment as an equal）②。第一种权利是每个人在各

---

① 见 Alasdair MacIntyre, *After Virtue*(London: Duckworth, 1981)p. 112.

② 见 *TRS*, p. 227 及 p. 273 及"Liberalism"p. 125.

方面的分配所获得的都是一样多。例如在投票权这点上,几乎所有的民主国家都承认它们的公民,只要到了法定年龄,每个人所具有的权利是相等的;如果某一个阶级的人只有半票,而另外的人有一票的话,就是违反了这种权利。我们一般对于平等主义的了解就是符合这第一种权利的要求的。但是,自由主义的平等概念对于平等的了解并不取这个意义。第二个平等的意义是每个人都有权要求政府把自己与别人视为平等的来对待,也就是一视同仁的意思。我们有时说,父母亲对自己所有的孩子都一视同仁,它的意思就是并没有对任何一个孩子有偏心。但是一视同仁并不表示在分配财富、物资及机会时给予每个人完全一样的东西。如果一个孩子病了,需要长期住院,而另一孩子是健康的,没有这个需要,很显然,父母在分配资源时,不会给他们两个一样的东西。同样的,如果一个地区受了水灾,另一个地区则没有,当政府对两地的人民一视同仁时,它也不会分配给两地均等的物资。有时候被视为平等来对待的权利蕴涵着平等对待的权利,例如在政治上的投票权,你不能说给某个人半票时,他还是得到了被视为平等来对待的权利。但有时候它却不蕴涵平等对待的权利,例如上面所举的例子。自由主义式的平等概念认为被视为平等来对待的权利是更重要及更根本的,平等的关注与尊重的权利可以被看作是对它的诠释。

如果我们肯定了平等的关注与尊重的权利这个设准,则接着而来的就是最重要的问题了:究竟这项权利需要一些什么样的实际政治及经济组织以及人们必须拥有哪些特殊的自由权才能使得它得以实现?在经济上,一个自由主义者会采取市场这种机制,因为这个机制基本上使每个参与市场的人都

具有同等的自由来进行他们所想进行的交易。但是,市场这个机制也有它的缺点,例如先天处于较不利地位的人,如伤残人士,他的起步点与其他人就不同,因此,自由主义者要对市场作出种种修正,例如采取社会福利政策等。在政治方面,民主政治或代议式的民主政治是最能体现平等的关注与尊重这项权利的。因为在这种政治体制下,政府下决策所依赖的理据,乃是它所统治的人民的意愿及希望。人们通过投票表示他们的意愿及希望,而投票这个机制给予每一个人一样的发言权,因此每人的要求受到同等的关注及尊重。德沃金在这里提出,效益主义所赖以作决定的根据也同样的是每个人的爱好(preferences),而效益主义所采取的"每个人作为一个单位,没有人多于一个单位"(everyone is to count for one ,no one is to count for more than one)这种平等主义的想法,是它最吸引人的地方。因此,他认为如果我们接受自由主义式的平等概念,则代议民主政治及效益主义就是最能实现平等的关注与尊重的权利的机制。在这种制度下,每个人的被视为平等来对待的权利得以实现。

在民主政治下,我们基本上希望拥有自由越多越好。但前面已经提过,德沃金并不认为人们有普遍的自由权。那么政府有些什么理据可以用来限制人们的自由呢? 以及哪些自由是应该被限制的?边沁认为任何法律都是对自由的限制。但是,一个尊重自由主义式的平等的政府所能用来限制自由的方式是很少的,第一,政府可以用原则性论证(argument of principle)对自由作出一些限制。所谓原则性的论证就是,为了保障某些人的权利不受到伤害,政府可以对自由作出限制,例如限制诽谤就是一种根据原则性的论证对自由作出的限制。其次,

政府有时候用政策性的论证(argument of policy)来对自由作出限制。而政策性的论证又分为两种,第一种是理想的政策性的论证(ideal argument of policy),第二种是效益主义式的政策性的论证(utilitarian argument of policy)。理想的政策性的论证所指的是,政府认为对某些自由作出限制会使这个社会趋向一个更理想的社会,例如不准听靡靡之音而要听有深度的音乐。一个自由主义者会反对这种根据理想的政策性的论证所提出的对自由的限制,因为政府如果这样做的话,它就假定了某种人生方式是较为理想的。但是,这样显然违反了对各种生活方式给予同等的尊重这个原则。效益主义式的政策性的论证则不会有这个问题发生,它并不假定哪一种生活方式是较为理想的,而只是为了增加总体的或平均的利益(total or average utility)。德沃金在许多篇文章中都提到的一个例子是,为了有效起见,政府把某一条路改为单行道,因此,人们的自由受到限制(不能向另一个方向行车),但是这种对自由的限制并没有违反对大家一视同仁这个原则[①]。

在上面我曾经提过德沃金认为他所提出的权利是反效益主义式的,但是,他在这里又赞成效益主义式的论证来限制自由,中间是否有矛盾?这个问题我现在只是提出来,到批评他的理论时我再来讨论它。

既然平等的关注与尊重的权利需要民主政治或平等的效益主义这种机制来完成它,同时政府对人们自由的限制只有在某些情况下才能被接受,那么是否我们采取民主政治的投票方式来决定一切事务,或用效益主义的计算方式来决定政

① *TRS*,pp.274—275.

府该怎么做，一切就完善了呢?德沃金认为问题并没有那么简单。如果按照民主投票的方式或计算效益的方式来作决定，我们的权利，还是不一定能够得到保障。前面已经提到过，边泌早已经看出效益主义与自然权利是互相冲突的两个理论。但民主政治中以投票的方式来作决定，怎么也会侵害到个人的权利呢？这其实也是很明显的，它就是所谓多数的暴虐(tyranny of the majority)。当民主政治中采取多数决定时，少数人的愿望就被否定掉了，如果没有权利作为王牌来作保障的话，则少数人就不能说是保有被视为平等来对待的权利；因此，权利的必要性就在这里被显示了出来。德沃金提出了一对概念来说明为什么民主政治及效益主义，如果没有权利作为王牌这个机制来控御它的话，就会破坏了他所提出的平等的关注与尊重的权利。

在民主政治的投票中，或是效益主义计算效益时，人们所表达的是他们的爱好(preferences)。但是，人们所表达的爱好有两种：一种是他希望自己能够得到什么物资、机会等的个人的爱好(personal preferences)。例如甲希望他的社区用钱建一个游泳池，而不建一个剧场，因为他喜欢游泳。另一种爱好是希望别人能得到什么样的物资及机会，德沃金把它称为外在的爱好(external preferences)。例如甲不游泳，但是他认为剧场会对道德引起败坏而游泳有益健康，因此，他希望别人游泳而不去剧场[1]。在民主政治的投票中以及效益主义计算效益时，我们并不把这两种爱好分开来，虽然外在的爱好并不

---

① *TRS*, pp. 234 — 238, 275 — 278; "Liberalism", p. 134; "Rights as Trumps".

是个人想要得到什么机会,但它仍旧是一个人的真正的爱好,而当这种爱好得到满足时,它也能带来真的满足感。但是,德沃金认为民主政治或效益主义之所以会与个人权利有冲突,就是因为我们允许在计算时,让这些外在的爱好也被计算在内。例如,一个社会要决定同性恋是否要合法化的问题。甲是同性恋者,他当然投票赞成同性恋变合法化,这是他的个人的爱好;乙不是同性恋者,但是他不希望别人同性恋,因为他认为同性恋是违反基督教的教义的,因此,他投反对票。在这个情况下,很显然的,乙反对同性恋只是一种外在的爱好。同性恋的存在对他并没有构成任何损害(假定他们是在私下进行的)。如果赞成乙的人是多数的,则同性恋就无法合法化,在这里,由于乙等人的道德观念,使得某一批人的生活方式被鄙视,甚至被否定了他们可以去那样做的权利。很显然的,政府如果实行这条法律,就是没有对所有的生活方式采取了同等的尊重,因此,同性恋者也就没有被政府视为是与别人平等的来对待。很显然的,如果一切都用投票表决的话,权利将会不再存在,因为只要多数人赞成某件事,少数人就无法维持他们的主张或生活方式。只有当我们把个人的某些权利作为底线,在必要时它可以否决多数的决定,那样个人的权利才能得到保障。

德沃金在〈权利作为王牌〉一文中指出,如果我们计算外在的爱好的话,则这将构成占二份或算二次(double counting)的结果。[①] 他举了一个例子:一个社会中,许多人都喜欢莎拉这个人,莎拉也是这个社会中的一分子,那些喜欢她

① 在 *TRS* 中他也提到占二份,见 p.235。

的人都希望莎拉能够得到她所想要的东西，因此，在投票或计算效益时，除了莎拉自己的喜好会被计算进去之外，那些喜欢莎拉的人的爱好也被计算进去，而他们的爱好就是莎拉得到她所希望得到的东西，因此，这就构成了占两分的结果。莎拉自己的喜好占一份，喜欢莎拉的人的喜好又占一份。而喜欢莎拉这些人的喜好是一种外在的喜好；当然，他们除了这项外在的喜好之外，也还是有他们个人的喜好的。

因此，德沃金认为，虽然效益主义将每个人视为一个单位，没有人多于一个单位是平等主义的表现，但是由于在计算效益时，允许了外在的喜好，这种平等主义就被破坏及腐化了。唯一能防止这种腐化的办法就是在计算效益时，只计算个人的喜好，而不计算外在的喜好。但是，这在实际上几乎是行不通的。一个赞成在教育上实行种族隔离的人，可以是由于这个政策对于他进医学院有利，也可以是因为他觉得黑人是较低等的，因此，不应该跟白人进同一个学校受教育。由于效益主义实际上的困难，权利这个概念必须被引介过来，才能防止它的弊病。当权利作为王牌时，即使政府有些决定是符合普遍的利益时，而对某些人的权利有所侵害的话，这些人也可以对这个决定作出否决。因此，德沃金要我们大家重视权利。对于他的权利理论，他提出这样的讲法：

> 现在我希望提出下述的权利理论。在我早些时所指出的强势意义的个人政治权利这个概念，乃是对于把外在的爱好计算进去的那种效益主义以及另一种在实际上不可能不计算那种爱好的效益主义所含的多种哲学上的缺点的一种反应。它允许我们享

用政治上的民主,它一方面实施全面的或未经精练过的效益主义,然而,同时又保持全民所具有的平等的关注与尊重这项根本的权利。它保护这项权利的办法是禁止那些透过民主所显示出来的人们的喜好中的外在因素所达致的决定[1]。

四

我用了很大的篇幅来详细地阐明了德沃金这个复杂的权利理论。在这节中,我将提出对他的理论的批评。看看它是否真的能做到他所想要作的。

1. 被视为平等来对待的权利

德沃金将这项权利视为是最根本的权利。每个人都有要求政府将他视为与别人平等地来对待的权利。但是怎么样才算构成被视为平等来对待呢?它并不等同于在资源上与别人得到同等多的权利。德沃金指出,被视为平等来对待的权利有时候会蕴涵着平等对待的权利,有时候则不蕴涵平等对待的权利。那么我们究竟如何来了解这项权利呢?德沃金只举了两个例子,它们似乎对了解这个极为抽象的权利概念都没有什么帮助。其中的一个例子是,一个人有两个孩子,一个孩子病重得将要死了,而这点使得另一个孩子感到不舒服,如果在这时候这个人用丢一个钱币的办法来决定那一个孩子将得到剩余下来的药物时,则他这样做并不表示他对两个孩子给予

---

① *TRS*, p. 277.

同等的关注[①]。另一个例子是，假如政府只有有限的金钱要拨给两个人口差不多又同样受到灾害的地方；如果政府把两地的人民视为平等来对待的话，则它应该拨较多的款给予受灾较重的地区的人民。

因此，把人们视为平等来对待有时候必须平等地对待人们，而有时候可以不平等地对待人们；德沃金并没有告诉我们，根据什么原则或是在什么情况下我们该取前者，在什么情况下我们应该采取后者。雷兹(Joseph Raz)在他对德沃金的批评中指出，这使得被视为平等来对待的这项权利变得空泛无内容[②]。

但是，如果我们从德沃金所举的两个例子中来了解他对于被视为平等来对待这项权利的话，它们所表现的都是根据需要而来进行分配的。但是根据需要来进行分配却有它本身的困难。假如我有两个孩子，一个需要很少的物资就能满足，而另一个需要很多物资才能满足，如果根据需要的话，在分配物资给他们时，只需要给前者很少的物资，而却需要给后者很多的物资；而前者所能有的满足也可能少于后者。这样我能算是对两个孩子给予相同的关注吗？做父母的人如果给予他的小孩相同的关注，似乎不仅是满足他们已有的需要而已，似乎还得鼓励他们培养自己的品味，使他们能够有更多的需要，而想办法满足他们的需要，如果是这样的话，关注就不排除掉家长制式的措施。但这种措施与同等的尊重却是会引起冲突的。

---

① *TRS*, p. 277.

② Joseph Raz, "Professor Dworkin's Theory of Rights," *Political Studies*, 26(1978), p. 129.

其次,如果我们把需要定在一条最低的底线,而这条最低的底线是大家都应该有权利获得的。在这个情况下,每个人也不一定会获得平等的对待。例如人身安全是每个人的需要,警察的作用是用来保障这点的。如果某甲收到恐吓信,说是有人要取他的性命,那么警察局就应该特别派警员对他加以保护,使他的安全的程度跟其他没有受到恐吓的人相等。警察局这样做显然是给了某甲额外的资源;但是,他们这样做才能使某甲所能享的安全程度与别的市民一样[①]。这样根据需要来作分配时,它所依据的平等概念显然是福利上的平等(equality-of welfare),而非资源上的平等(equality of resources)。因为我们给予某甲的资源比给其他人的资源要多,而我们说某甲与其他人平等时只能够指他在福利上与其他人平等而不是资源上的平等。但是,德沃金在两篇长文中却反对福利的平等而只赞成资源的平等[②]。因此,他的被视为平等来对待的权利要么是空洞的,要么与他自己的立场是相冲突的。

2. 平等的关注与尊重的权利

德沃金指出,平等与自由不但没有冲突,而且他所提倡的自由反而是由平等所推导出来的。这是一个极为新颖及大胆的构想。但究竟德沃金能否由平等的关注与尊重的权利这项被他视为是政治道德中的设准的东西,推导出自由呢?关于关注及尊重,德沃金的解释我在前面已经提到过;前者所指的是

---

① 这个例子我是从 Vlastos 的"Justice and Equality"一文中借来的。

② Ronald Dworkin,"What is Equality? Part 1:Equality of welfare,"*Philosophy and Public Affairs*. vol. 10. no. 3(1981)pp. 185—246;"What is Equality? Part 2:Equality of Resources". *Philosophy and Public Affairs*. vol. 10. 4(1981). pp. 283—345.

政府应了解到人们是可能会受苦及受挫折的存在，后者所指的则是人们有能力建构自己认为什么是理想的人生并且按照这种想法去行动的存在。关注的部分与自由的关系较小，因此我将集中讨论尊重的部分。

政府之所以应该给予人们同等的尊重，乃是由于自由主义者们认为关于什么是理想的人生这个问题，政府应该采取中立的态度，而政府对于这个问题之所以应该采取中立的态度的理由乃是由于对于这个问题我们无法找到一个客观有效的答案。这是自由主义这个理论的主要核心。如果对于价值或理想的人生，我们可以找到一个客观有效的答案的话，则指导或甚至强迫人们去采取那种价值观或过那种人生的方式似乎并不是太不合理的事情。假定每个人都想有一个理想的人生这点也不是不合理的事情。一个人之所以不去采取那种客观有效的价值观或去过那种理想的人生，乃是由于他的智慧不够。这时候，别人给他提出指引，告诉他什么才是理想的人生时，他不但不应该起反感，而且还应该对给他指导的人感激才对。这种价值的客观主义，是古代道德及政治理论的最主要的基础，也是古代与现代的价值主观主义最大的不同。前面已经提到过，这点不仅是自由主义理论中的核心，也是现代性的最大的特征。

既然价值观及理想的人生缺乏客观的有效性，那么政府或任何别的人当然没有理由把某一种价值强加于某人身上要他接受，因为这样做所表现的只是暴力。所谓对人们给予平等的尊重到底是什么意思呢？当我们说一个人拥有与别人同等的被尊重的权利，它究竟是什么意思呢？它的意思很显然的就是这个人的意见或行动不应该被别人蔑视或干涉。当我们对

某一个人尊重时,我们所意谓的其中一点就是不对他进行干涉,否则我们无法说我们对他是尊重的;因此,被尊重的权利本身就等于是有自由的权利。那么德沃金所说的自由是由被尊重所推导出来这个讲法实在是不成立的,因为被尊重实际上就等于不被干涉,不被干涉的意思当然就等于自由。德沃金自己也在《自由主义》一文中指出:"政府对它的公民视为平等对待是什么意思?我想那就与政府对它的公民视为自由,或视为独立或具有同等的尊严来对待是什么意思是同一个问题[①]。这里德沃金明白地把对人们尊重与自由等同地看待。

德沃金的由平等的尊重推出自由这种做法看似新颖,但实际上这个推导根本就没有发生过,因为两者是相等同的东西。他所说的由平等这个概念以推出自由,因而两者不但不冲突,而且还有逻辑的关系,则更是不能成立。政府给予所有的人平等的尊重固然可以表示政府对所有的价值观一视同仁,但也可以对大家作出同样的限制。虽然,在这里尊重可能受到了抹杀,但是平等这点却并没有受到任何损害,因为大家仍旧被一视同仁。

3. 外在的爱好与算二次的问题

德沃金指出,在民主投票或效益主义式的计算中,如果我们把人们的外在爱好计算进去的话,则它就构成了算二次(double counting)或占二份[②]。把一个人的爱好算二次当然是不把有些人视为平等来对待;因为那些爱好被算二次的人要比爱好只算一次的人多了一倍的便宜。把一个人的爱好算二

---

① "Liberalism",p. 127.

② *TRS*,p. 235 及"Rights as Trumps".

次，简单地说就是他在投票时可以有二票，而别的人只有一票。例如，如果我们规定在投票中，男人算二票，而女人只算一票，则男人的爱好可以说是算了二次。但是，为什么把外在的爱好计算进去也构成占二份呢？哈特与雷兹在他们评论德沃金的文章中都提出了这个问题[①]。他们指出，在计算效益时，每个人的个人的爱好与外在的爱好都计算一次。并没有人的爱好被算二次，那么为什么把外在的爱好计算进去时，就构成了算二次呢？反而，如果我们不算人们的外在爱好时，会构成少算某些人的爱好的问题，当然少算某些人的爱好，也就是等于多算了另外一些人的爱好一样。当然，有些人对有些东西或事情没有外在的爱好，但这也并不表示对他们是不公平的，因为，也可能对有些事他们有外在爱好，而别人却没有，这时候，别人也同样的在计算这项爱好时就不被算进去了。

在《重视权利》一书中，德沃金并没有详细地辩解这个问题。但是在〈权利作为王牌〉一文中，他则几乎全部都在讨论这个问题，用以回答哈特对他提出的批评，他指出一个我们在前面提到过的例子。某个社会中，许多人都喜欢莎拉，他们希望莎拉得到她所想要的东西；因此，当他们把自己的爱好输入效益计算的过程中时，其中有一个爱好就是希望莎拉能得到她所想要的东西。因此，莎拉的爱好除了她自己的个人爱好在计算效益时占了一份，别人的外在爱好——希望莎拉得到她所想要的东西——也占了一份，因此构成了算二次的事实。德沃

---

① H. L. A. Hart, "Between Utility and Rights," 本文收在他的 *Essays in Jurisprudence and Philosophy* 一书中，pp. 198—222. 雷兹的文章则见 P48，注②

金并且指出,计算效益与投票不一样,投票时,如果每人只有一票,则这些莎拉的崇拜者在把他们的票投了之后就不能再为自己的喜好而投票了。但是在效益计算的过程中,却并非如此,他们把希望莎拉满足她的欲望这个喜好输入效益计算的机器后,并不排除他们仍然可以输入他们自己个人的喜好。这样子所造成的结果是,在效益计算中,那些莎拉的爱好者,在输入他们对莎拉的喜好之后,对自己个人的喜好并没有任何减损。因此,构成了算二次的事实。

德沃金的这个论证表面上看起来言之成理,但是,如果我们将它仔细分析一下的话,它还是站不住脚的。在效益计算的过程中,每个人都有一个个人爱好的排列表,我们把甲的排列表称之为 $R_{甲}$,$R_{甲}$ 所代表的是所有甲的爱好的排列。例如,他希望自己能做议员,他的太太具有什么性格,他的朋友乙是哪一类型的人,以及什么人当他那个国家的总统,歌星该有怎么样的社会地位等。这些爱好中有些是个人的,有些是外在的。乙,丙……也同样的有他们的爱好排列表,它们分别为 $R_{乙}$,$R_{丙}$,……。如果计算效益时,把每个人的排列表都计算进去的话,则虽然有些人对有些事没有爱好,他们对它可以说是不关心,而他们对另一些事情则有爱好或憎厌。如果大家的外在爱好都计算进去时,我们有什么理由说这构成对某一个人不公平呢?如果一个人对一件事无所谓,这表示无论这件事出现与否他都认为无关紧要,在这个情形下,如果赞成这件事的人占多数,而赢得了它,那个对它不关心的人也不会觉得这是对他不公平的,这样做是没有把他作为平等的存在来对待。因此,所有人的所有爱好如果都被计算进去的话,即使我们把外在的爱好也算进去,也不会对某些人构成不公平。反而,如果我

们不计算外在的爱好的话，则许多事情我们就根本没有办法去处理。例如一个不需要领福利金的人就不能对于政府是否应该实行福利计划投票，因为，对他而言那是外在的爱好；国会议员更是不能正常的运作，因为他们必须投票的议案绝大部分是非个人性的事情。德沃金虽然说，他不反对人们对于福利计划这类的措施有投票权；但是，如果把外在的爱好排除掉的话，我们就使得那些不需领福利金的人变得没有资格投票，除非他的另一个个人的爱好是寄生在这件事上的，例如，他所需缴的税会因为实施福利计划而增加。但德沃金却认为这种寄生式的个人的爱好也不应该被计算进去[1]。除了这点之外，如果我们接受德沃金的讲法的话，那么对于莎拉而言，她的爱好将不止是被算二次，如果有十个人是她的爱好者，他们都投票希望莎拉得到她所想要的东西时，她的爱好就被算了十次，一百个人这样的话，她的爱好就被算了一百次。

效益主义不是一个平等式的理论，许多建基于权利之上的理论都对它提出了这点批评。虽然边沁及弥尔都提到了“每个人只算一个单位，没有人占有多过一个单位”这个原则，但是，这个原则并非效益主义不可或缺的一部分，它只是附加上去的一个原则。如果世界的情况是这样——IQ 在 130 以上的人算两份，其余的人算一份——的话，全体或平均效益会增加，一个效益主义者也会采取这项措施的。即使我们不计算外在的爱好而只把个人的喜好计算进去，效益主义者仍然可以导致极为不平等的分配。

---

① *TRS*, p. 236.

4. 集体福利与个人权利

在德沃金的权利理论中，权利所占的地位是有时候它能对集体目标作出否决；因此，他将这种权利称之为反效益主义式的权利(anti－utilitarian right)。但是，对于效益主义的态度，德沃金却是摇摆不定的。有时候他指出，在以效益主义为根据的法律下所限制的自由是可以被接受的，有时候他又指出，虽然他极力反对把外在喜好这个因素计算进去的效益主义，但这并不表示他不反对其他形式的效益主义。他在回答尼可(James W. Nickel)时说："我的论证是用来反对无限制的效益主义的论证，而不是用来赞成有限制的效益主义。我辩称，一个依据外在喜好的论证不可能是一个好的效益主义式的论证，但是这并不能推导出一个不是这样做的效益主义的论证就是一个好的论证"[①]。但是，对于德沃金的立场最合理的解释还是他一方面接受效益主义(纯化了的)，而另一方面希望用权利这个王牌来限制效益主义。这样一个混合的理论也并非完全不能成立，虽然它会引起一些困难，例如，在什么情形下效益主义式的普遍利益可以凌驾在个人权利之上，而在什么情况下后者具有王牌的地位，可以否决普遍的利益。我们是否有任何的原则来决定这个问题，或是只能在每个不同的境况下依靠我们的直观。这些都是德沃金没有回答的问题。

但是把效益主义与个人权利混合起来的理论所碰到的最大的问题还不是上面所提的如何决定谁在什么情况下占优先的问题。而是效益主义式的集体目标与个人权利的基础的问

---

① James W. Nickel, "Dworkin on the Nature and Consequences of Rights", *Georgia Law Review*, 11(1977), pp. 1115－1142. ; TRS, p. 357.

题,究竟它们的根据是什么？如果我们的答案是,这两种理论有它不同的根据,效益主义乃奠基在某一种对于个人认同(personal identity)的看法之上,这种看法帕菲特(Derek Parfit)将它名之为复杂的看法(complex view),而个人权利却是奠基在另一种对个人认同的看法之上,帕菲特称之为简单的看法(simple view)时,则我们将两者同时应用的话,它的问题只在于究竟什么时候该用什么[①]。但是如果把效益主义式的集体目标与个人权利都奠基在同一基础上,说它们都是由这个基础中推导出来的话,则就会面对一个困难,这个困难就是,这两种理论是互不相容的。而德沃金正是想这样做。他在《重视权利》一书的导言中及回答雷兹时都提到这点,我只把他对雷兹回答中有关这个问题的一段文字译出来。他说:

> 是不是各种特殊的权利反应着某个更深的政治理想,像个人尊严及自律这个观念,而集体福利反应另一个与之相竞争的理想,像快乐本身就是一种价值？假如是这样的话,这个政治理论(或者起码像用来证立我们的各种体制所必要的政治理论,它同时诉诸权利及集体福利)在最基本的层次上是多元的。或者,换一个角度来看,是不是权利与集体福利的表面敌对只是一个政治理论的产物,而它们在更深一

① 见 Derek Parfit 的"Later Selves and Moral Principles",本文收在 Alan Montefiore 所编之 *Philosophy and Personal Relations* (Montreal: McGill — Queen's Univ. Press, 1973), pp. 137—169,及他的"Personal Identity",本文收在 John Perry 所编之 *Personal Identity*(Berkeley: Univ. of California Press, 1975), pp. 199—223.

> 个层面乃是统一的?第十二章及导言以及这个附录中所支持的是后一个假说,而我前面所提过的〈自由主义〉一文中,给予它更多的支持。[1]

在这段文字中,德沃金很明显地指出,效益主义式的集体福利与个人权利不但没有冲突,而且两者所根据的是同一个更深一层的理论。当然他所指的这个更深一层的理论就是人们有平等的关注与尊重的权利这个政治道德中的设准[2]。但是如果集体福利与个人权利都是由平等的关注与尊重的权利所推导出来的话,则两者之间不应该有冲突才对。因为我们知道逻辑中有一个定理是,如果一个语句集合可以导出 A 及～A 的话,则这个语句集合本身是矛盾的。而反效益主义式的权利所蕴涵的就是集体利益与个人权利是有冲突的。因此,要么平等的关注与尊重这个设准是矛盾的,要么集体利益与个人权利两者之中有一项不能被推导出来,究竟是哪一个情况,我不打算在这里细究。但是正如罗尔斯所指出的,大家一直以来都以为效益主义是个人主义式的理论,但其实它是集体主义式的[3]。而个人权利的理论,则毫无疑问是个人主义式的理论,因此两者之间不可能是不冲突的。

---

① *TRS*, pp. 367—368.

② *TRS*, p. xv.

③ 见 *A Theory of Justice*, p. 29.

道德、法律与社群*

——哈特与德弗林的论辩

〔提要〕

哈特与德弗林在这场辩论中所集中讨论的问题是：社会是否有权利及应该用法律来强迫人们遵行它的道德价值？德弗林认为社会有权利并且应该这样做，哈特则持相反的看法。

关键词： 法律，社群，自由，权利

* 本文原载于《当代》第127期(1998年3月)



德沃金(Ronald Dworkin)在《自由主义》一文中一开始就指出当今美国的自由主义所赞成的一些主张,例如更高度的经济平等、种族平等、政教严格分离等,他所提到的自由主义所赞成的主张之中,有一项是将道德侵犯非刑事化(decriminalization of morals offenses)。[1]在英国及美国社会中,所谓道德侵犯,一般的了解都是与性方面有关的行为。这种行为一般为社会上所流行的道德观所鄙视或不容,但是却没有受害者,例如成年人在私下所进行的同性恋行为,或是卖淫的活动等。这些行为的特色是,就这些行为本身而言,没有参与该行为的人是受害者,由于他们都是自愿的,但是社会上却认为这是违反道德的;在较早的时期,这些行为也为法律所不容。自由主义者都认为社会应该将之非刑事化,也就是说,将它们置于刑法管辖的范围以外。自由主义对于这个问题所持的哲学理论是,法律不应该用来作为一种道德教育的工作;法律应该处理的不是私人的道德品质,因为在一个自由社会中,人们有权利接受不同的道德理念,如果社会允许人们有这种自由的话,就不应用法律这种具有强制性的工具去强迫人们做一些他们所不想做的事情,或是强迫人们不做一些他们想做的事情。

---

① Ronald Dworkin,"Liberalism",本文收在 Shuart Hampshire 所编之 *Public and Private Morality*(Cambridge:Cambridge University Press,1978),p.113。

“法律与道德究竟有没有关系，如果有的话，是什么样的关系？”这是法律哲学家一直争论不休的问题。但是，这个问题却可以从好几方面来入手。由于不同的侧重，也形成了不同的问题：

1. 究竟历史上或因果关系上，一个社会的道德观念对该社会的法律有没有影响？

2. 道德观念是否就理论上而言是一个法律系统所不可或缺的要素？或是它们之间的关系只是偶然的？

3. 我们可否用一个社会的道德观念来批评它的法律系统？例如指出某些法律是不公正的？

4. 我们是否应该用法律来强迫人们遵守一个社会的道德？我们是否应立法禁止社会上认为不道德的行为？①

有关同性恋是否应该非刑事化，主要是属于（四）这个范围的问题。自由主义者对于这个问题的立场，如德沃尔金所说的，是反对以法律作为工具来执行社会道德；而与他们对立的保守主义者则赞成这样的做法。我这篇文章所要讨论的就是这两个立场对于这个问题的看法，他们为什么采取各自的立场？他们所提出的理据是什么？

二

1954 年英国组成了一个委员会，调查及研究现行的有关

---

① 见 H. L. A. Hart, *Law, Liberty and Morality* (New York: Vintage Books, 1963), pp. 1 - 4。

同性恋及卖淫的法律，以对国会提出有关这方面法律的建议。由于这个委员会由俄芬登(John Wolfenden)担任主席，所以就称之为俄芬登委员会(Wolfenden Committee)。三年之后，也就是1957年，他们提出了一份报告，其中建议法律不应该禁止成年人之间在私下进行的同性恋行为，也就是说，应该将这种行为非刑事化。有关卖淫方面，他们则建议现行的法律应该继续保留，也就是卖淫本身不犯法，但是，在公开场所拉客以及靠他人卖淫维生则是犯法的。这个报告称之为"俄芬登报告"(Wolfenden Report)。对于这些建议，"俄芬登报告"提出了其理据，指出为什么法律不应该对这些不道德的行为进行干涉：

> 在这个领域中，我们认为它(刑法)的功能是在于维持公共秩序及正当的行为(decency)，对公民进行保护，使他们不受到侵犯及伤害，并且提供充分的安全措施以防止剥削及腐化他人，尤其是那些因为年轻、身心较弱、没有经验，或者是特别在现实上、身份处境上以及经济上要依赖他人者。
>
> 成人之间彼此同意而在私下进行的同性恋行为，不应该再被视为是刑事侵犯，[提出了论证以支持]这些我们认为是决定性的，也就是指，在私人道德的领域中，社会与法律应该给予个人选择及行动的自由。除非社会想要透过法律途径刻意地将法律上的罪(crime)和道德上的罪(sin)等同起来，否则应该留下一个属于私人道德及不道德的领域，这个领域，用较粗略的话说，不关法律的事。这样说并不

是去宽恕或鼓励私人的不道德。①

1959年，德弗林(Patrick Devlin)在英国国家学院(British Academy)作了马克宾法理学讲演(Maccabaean lecture in Jurisprudence)。在这篇讲演中，德弗林批评了俄芬登报告。他勾画了一种保守主义的哲学，以指出俄芬登报告的理据为什么是站不住脚的。同年，牛津的法理学教授哈特(H. L. A. Hart)在英国广播公司作了一个演讲，他站在自由主义的立场对德弗林的讲法提出反批评。1963年，哈特又将另外三次演讲出版成一本小书，在这本小书中，哈特继续对德弗林攻击。在作了马克宾演讲之后，德弗林也写了一些文章及作了一些演讲，继续阐述他的看法。这些文章及演讲后来收集为一本书。除此之外，也有一些其他的学者加入讨论，更深入的探讨法律与道德之间的关系。由于参与论辩的主角是哈特及德弗林，因此，这场论战也就名之为哈特—德弗林论辩(the Hart-Devlin Dispute)。②

俄芬登报告最主要的哲学问题就是，在什么情况下可以

---

① 这是俄芬登报告对它的建议所提的理据。这两段文字是德弗林在他的"Morals and the Criminal Law"一文中所引的。本文收在 *Morality and the Law* 一书中，ed. Richard Wasserstrom (Belmont, Calif: Wadsworth Publishing Co. Inc., 1971), pp. 25－26。

② 这场论辩的主要文章收在上引的 Wasserstorm 选辑中，该选辑包括德弗林的马克宾讲演及哈特的 BBC 讲演。哈特的讲演的题目是"Immorality and Treason"，马克宾讲演原来的题目是"The Enforcement of Morals"。但是，德弗林在出版他的论文集时，将该书名之为 *The Enforcement of Morals* (London: Oxford University Press, 1965)。而马克宾演讲被收入该集之后也另名为："Morals and the Criminal Law"。哈特的小书就是 *Law, Liberty and Morality*。

对人们的自由作出合理的限制，并以刑法及道德作为主题来讨论。人们的自由在什么情况下可以合理地限制，当然是政治哲学中最主要的问题之一。俄芬登报告提出的理据所根据的是弥尔的哲学。弥尔在《论自由》中所关注的就是人们的自由在什么情况下可以合理地被限制，对于这个问题，他提出了下面的讲法：

> 这篇论文的目的就是要提出一个很简单的原则，是有关在处理社会与个人之间的关系时，有什么权利可以绝对地对个人进行强迫及控制的问题，无论所用的是法律这种现实上或物质世界上的力量的处罚或是公共意见这种道德上的强制。原则就是，无论是个别地或集体地去干涉任何他人的行动自由，唯一可以接受的目的就是为了自我保护。在一个文明的社群中，在违反一个成员的意志之下，权力可以正当地被运用到他的身上的唯一目的，就是防止他伤害别人。他自己的利益，无论是物质或身体或道德方面的，都不构成足够的理由。[1]

这就是弥尔有名的伤害原则(The harm principle)。弥尔对于限制自由这个问题的立场是相当极端的，他认为只有在一个人的行为会对别人构成伤害时，我们才有权利限制他的自由，除此之外，个人有做任何他想做的事情的自由。弥尔主

---

① J. S. Mill, *On Liberty*, in *The Philosophy of John Stuart Mill*, ed. Marshall Cohen(New York: The Modern Library, 1961)第一章, pp. 196－7。

要所针对的是家长主义(paternalism)这种用来作为限制人们自由的理据。在《论自由》中,弥尔提出了论证以支持他的主张。他的基本论证有两个方面:一方面他指出自由是人们在追求真理时所不可或缺的条件,让人们自由地去追求真理,虽然可能在某些场合会使人们误入歧途,但是,就长远来看,发现真理的机会可能要比限制人们自由要大得多。其次,弥尔认为人的生命就像一件艺术品,这是人们自己创造的成果,而人们创造自己的人生,必须要有自由才能成功。如果对人的自由作出限制,事实上等于是对他的人生本身构成了伤害。因此,他提出了上述的伤害原则作为社会对个人自由的保障。俄芬登报告所根据的就是弥尔的哲学。它所指出的私人的不道德不应该受法律的限制这点,正是伤害原则的精义之所在。在这里,伤害原则告诉我们,对人们作出限制所带来的害处,要比让他们自由行动还要大。

当然,并非所有自由主义者都认为伤害是唯一限制人们自由的理据。哈特就认为除了伤害之外还有其他理据可以限制人们的自由。[①] 这些理据可以是家长主义,也可以是侵犯原则(offense principle)。但是,有一种主张是自由主义者所无法接受的,这就是法律道德主义(legal moralism)。而这也就是德弗林的主张。

三

法律道德主义的论旨可以界定为:法律的作用不仅是提

---

① *Law, Liberty and Morality*, p. 5。

供一个环境让人们可以过道德的生活，而是要使得人们过一种道德的生活。根据这个论旨，法律不仅可以用来限制人们的自由以使得他们过一种道德的生活，而且，应该用来完成这件事情。哈特把这个论旨称之为古典的论旨(the classical thesis)。[①] 所以只要是不道德的事，法律就应该用来限制从事它的自由。

德弗林虽然没有用法律道德主义这个词，但是他的文章清楚地表明他所采取的就是这个立场。但是，他怎么样为这个立场辩护呢？他对于法律道德主义所提出的论证是极端复杂的。它牵涉到诸如法律的根据、法律的目的、什么是社会以及什么是道德等问题。所以在铺陈其论证时，我也想从这四个主要的问题来着手。

1. 前面我曾经指出，法律与道德的关系是法律哲学家们一直争论不休的问题。他们主要所争论的是，究竟法律与道德之间的关系是否在理论上不可分开？赞成不可分开的理论家们指出，法律与道德共同拥有许多重要的概念，如对、错，义务、责任、有罪、无罪，可被原谅的、不可被原谅的、处罚等。这决不是偶然的，两者在理论上一定有不可分割的关系，才会有这种现象发生。而反对两者之间有必然的关系者则认为，虽然它们拥有许多相同的重要概念，也许这只是历史的因素所造成的。虽然每一个社会都会用法律来对付许多他们认为不道德的行为，但这不是理论上的关连。法律系统可以像交通规则那样与道德没有关系。赞成两者之间有不可分割的关系的人

---

① "Social Solidarity and the Enforcement of Morality"，本文收入他的 *Essays in Jurisprudence and Philosophy*(Oxford：Clarendon Pree，1983)，p. 248。

所提出的理论，称之为自然法理论（Natural Law theory），反对者的主张则称之为法律的实证主义（Legal Positivism）。哈特是当代最有名的法律实证主义者，而德弗林的主张则接近自然法理论。

实证主义者指出，现代社会是一个允许宗教自由的社会。在现代社会中，人们有自由信仰自己所选择的宗教，政府没有权利干涉人们的宗教信仰。在西方的历史中，道德观念是从宗教而来的，现代社会中既然人们拥有宗教信仰的自由，就应该拥有接受任何道德体系的自由。如果法律不能用来强制人们信仰或不信仰某一种宗教，很显然的，它也不应该用来规定人们应该接受哪一种道德信仰。只要一个人的行为没有伤害到别人，即使在道德上如何堕落，政府都没有权禁止他。实证主义者在这里的论证是由于历史上法律是被用来执行基督教教义及道德的工具，而多元时代的来临使得这点发生了根本的变化，因此，法律无法再从这里找到根据去限制人们的道德自由。

对于这个讲法，德弗林指出，西方社会的道德观念诚然是从基督教那里来的，但是，今天在社会上之所以仍然存在着权威则并非由于基督教的缘故。[①]他举了婚姻制度作为例子。他说，西方国家的一夫一妻这种婚姻制度，是从基督教的教义所得来的，这个社会今天仍旧接受这种婚姻制度，则与基督教无关；这个制度已经是这个社会的一个部分，已经变成了这个社会的一种生活方式。德弗林这里所提出的是，虽然现代社会

---

① “Morals and the Criminal Law”in wasserstrom，p. 32。以后我将简称文为 *MCL*。

已经是一个宗教上多元的社会，但是，现代法律的根据并非宗教的教义，而是社会所公认的道德体系。多元宗教并没有创造出一个真正的多元道德社会；社会上还是有大家所共同接受的道德。这个问题立刻就将我们引导到德弗林对于社会的看法。

2. “社会是什么?”是一个需要写一本书才能回答的问题。德弗林在这个问题上只就他所需要的,指出了其中的一个面相。他说,“任何一种社会都是一个观念社群(community of ideas),不仅是政治观念,而且还有关于社会成员该如何做及如何过他们的人生这方面的观念,后一种观念就是其道德。”①他更指出,任何一个社会都必须有这样的一套公共道德观念,这乃是一种先天的真理;也就是说,社会的定义本身就包含了公共道德的观念。德弗林的这个讲法就像把社会视为一种大的游戏。任何一种游戏都必须有它的规则,而且这些规则必须是所有参与游戏的人都共同接受的。如果没有规则,固然不可能有游戏,但是,如果没有共同接受的游戏规则,也不可能玩任何游戏。试想如果两个人下象棋,彼此采用不同的规则,一个人认为马可以过河,一个人认为不可以,这种游戏还能进行吗?一个共同为社会上的人所接受的公共道德,就像游戏中的规则一样;一个社会不能够没有它,没有了也就不成其为社会了。

游戏中的规则所规定的是,哪些是允许的,哪些是不被允许的行为。一方面人们可以自由去做那些被允许的行为,而另一方面,则限制人们不能做那些不被允许的事。道德规则的功

---

① *MCL*,p. 32.

用也是一样的，一方面允许某些自由而另一方面却限制某些自由。当然，道德与其他游戏的不同处是，我们可以不参加其他的游戏，但是，却不可能不参加社会的道德系统。当一个人厌倦篮球之后，可以不再打篮球，但是对道德厌烦之后却不能不遵守道德规则。不参加打篮球，当然没有机会遵守篮球规则，但也失去了违反它的机会，我们事实上不再受它的限制。当然，我还是可以个人去玩篮球，在这种情况下，我愿意抱着球走多少步就走多少步，只是不能再跟别的遵守篮球规则的人玩而已。但是，没有一个人可以脱离社会而存在，既然如此，就不得不照社会上的规则去行事，否则社会就会用对付违犯规则的人的办法来对付他。即使他宣布说，我不再参加你们了，然而只要他仍处在那个社会中，当违犯社会规则时，人们还是会像对付其他犯规者那样对付他。当然，这不表示一个人不能尽力对他认为不好的社会规则提出改革。德弗林指出，"共同道德是束缚的一部分。束缚是社会的一部分代价，而人类需要社会，也必须付出代价。"[①]

既然社会是人们生存不可或缺的，而公共道德又是社会所不可或缺的，那么社会本身的存在就有其价值。为了维持它的生存及成长，它应该有权利使用必要的工具以防止任何对它的生存构成威胁的东西。违反公共道德足以构成对社会的威胁，所以社会有权利作出限制及惩罚。就像叛国行为对国家的生存可能构成威胁会受到惩罚一样，不道德的行为也应该受到法律的限制。[②]德弗林这个论旨一般被称为解体的论旨

---

① *MCL*, p. 33.

② *MCL*, p. 34.

(the disintegration thesis)。它受到哈特严厉的批判。我在后面将讨论哈特如何批判这个论旨。

3. 解体的论旨所指出的是，任何社会上公认为不道德的事，如果被允许的话，这个社会就有走向解体的可能性。为了防止这种情况发生，社会有权利去限制人们的自由。这个论旨并非说任何违反道德的行为都立刻会使该社会解体，只是说，这一类的行为是可以使得社会解体的行为。就像叛国行为一样，并非任何叛国行为都会使一个国家立刻垮台，只是，这种行为有可能造成国家垮台。社会既然是一种价值，人们就有权利利用法律来防止这一类的行为。在这里，德弗林接触到了法律的目的这个问题。

自由主义是一种个人主义式的理论；当然它也承认社会的价值。但是，它认为它所有的只是工具性的价值，它的存在完全只是为了满足个人的需要。德弗林及当前社群主义者们则认为社群不仅只具有工具性的价值而已。我们根本就无法想像一个没有社群的个人；社群是构成个人的不可或缺的条件。鲁滨逊只有在小说家的想像中才能存在。由于两者对于社群与个人之间的关系的看法的差异，因之对于法律的目的的看法也出现了分歧。自由主义者认为法律的唯一目的只是对个人的保护，而德弗林则认为法律不仅只是保护个人，更重要的目的是要保护社会。违反道德不仅是伤害个人，也伤害了社会。[①] 在这里，德弗林指出，如果法律的目的只是为了保护个人的话，则受害者的同意应该可以作为无罪的根据；但是，在法律上，受害者的同意却不能被接受作为无罪的根据。

---

① *MCL*, p. 29, p. 45.

在法律上，一个人没有权利授权别人将他杀死。这类事情发生之后，法律仍旧要追究被授权者的刑事责任。如果法律与道德无关，同意应该可以作为无罪的根据，因为受害者事实上并没有受害，反而是受益，这是由于他的意愿得以达成。但是，剥夺别人的生命却是我们社会上的道德所不允许的事情，因此，一个人这样做，虽然他是受当事人的委托，法律还是要禁止他或处罚他。他这样做虽然没有伤害到委托者（并非指身体上的而是意愿上的）。但却破坏了社会共同接受的道德价值——生命之神圣。法律之所以处罚正由于他伤害了社会。

如果把保护社会视为是法律的目的之一，则用法律来强制人们遵守社会道德也就成为当然的事情。德弗林对于社会的看法，很自然地引出了他对法律目的的主张。两者之间有不可分割的关系。

4. 前面我提过德弗林的立场是保守主义。这个立场最清楚地显现出来的地方，就在于他对于"什么构成一个社会的道德"这个问题的看法上。这也是许多自由主义者对他着力批评的所在。他说：

> 立法者如何确定社会上的道德判断呢？当然，只是由多数的意见所达成是不够的，要求每一个公民的同意又太多了。英国法律系统演化出了一个经常被使用的标准，这个标准并不依赖少数人。这就是一个明理的人(reasonable man)；这与一个理性的人(rational man)不能混为一谈。我们不能期望他对任何事情从事推理的工作，他的判断可能大部分都只

是一种感觉。这是一个街上的人的观点……。[1]

对一个社会而言，什么构成不道德呢？当一个人的行为会引起上述那位明理的人感觉到不能容忍、愤怒以及极端厌恶(intolerance，indignation，disguist)这种强度时，我们才能说他违反了社会上的道德。德弗林这种对于什么构成一个社会的道德的看法所表示的是，道德判断并非只有道德家及宗教家才能做，事实上，一个社会的道德是在最普通的人的身上体现出来；而法律所应该依据的也正是这种道德感。这种道德观所蕴涵的是，社会道德并不是经过批判思考后人们所作的判断，而是那些根深蒂固植在我们心中的一套规则。由于作道德判断不需经过批判的思考，反而只是依赖感觉，因此，如果一个社会有权利维持它的道德的话，它很难有什么创新的可能。这当然是一种保守主义。

对上述四个问题的看法，构成了德弗林的法律道德主义。这个哲学使得他认为社会可以及应该用法律来限制人们从事不道德的事情。

四

有关对自由进行限制的这个问题，哈特虽然没有弥尔那么极端，但是他还是认为德弗林的法律道德主义对人们自由的限制超出了必要的范围。像俄芬登报告一样，他也认为社会上应该允许一个范围是让人们可以自由选择的，即使这种行

---

① *MCL*，p. 38.

为事实上违反了社会的道德。哈特用以支持这种主张的论据主要是透过对德弗林的批评而提出来的。他的批评主要集中在两点上:(1)德弗林对社会的了解是错误的,同时,由于这种错误的了解,使得他的解体的论旨站不住脚。(2)德弗林没有真正地了解道德,这使得他认为人们在社会中只有遵守或不遵守道德这两种选择,而没有可能对该社会的道德进行批判的工作,然而批判却是道德活动的重要因素之一。

1. 哈特对于德弗林所说的任何社会都必须要有一组所有成员都共同接受的道德标准这点并无异议,但是,他认为德弗林从这个讲法推演出另外一个错误的命题——社会等同于它的道德规则。如果我们接受后一种看法的话,则任何轻微地改动一个社会的道德规则就等于是改变了那个社会,甚至是摧毁了那个社会。社会既然有权利维持它的生存,因此,它也就有权利限制我们的行动而不准我们对它做这种改变。他说,"他似乎是从这个可接受的命题——对于一个社会的存在,一组共同拥有的道德是根本的,得出这个不可被接受的命题——在历史上的任何时刻,一个社会就等同于它的道德,因此,它的道德的任何变化就引致了该社会的毁灭。"①

哈特用了两个论证来反驳德弗林。首先,他指出,德弗林对于社会的了解有偏差。其次,他认为德弗林对于一个维系社会生存所需要的道德系统本身的了解也不正确。

一般常识对于社会的了解是,这是由一群拥有某些共同观念,地理上居住同一个领域内的一群人所构成的。因此,社会中的成员虽然必须共同接受某些观念,尤其是道德的观念,

---

① *Law, Liberty and Morality*, p. 51。以后本书将简称为 *LLM*。

但是常识的社会观绝对不会把社会等同于该社会共同接受的道德观念。一组共同接受的道德观念只是一个社会存在的必要条件之一。根据这种常识的社会观,我们可以说,这是英国人的道德观,英国社会的道德观在 19 世纪时发生了相当的变化等。根据哈特的说法,德弗林对社会的理解有异于这种常识的社会观。他把社会等同于该社会的道德观念。如果是这样的话,我们就不能说英国社会的道德观有了改变。而应该说,旧的英国社会不再存在,或是,英国出现了一个新的社会,因为改变后的社会已经不再是前面那个社会了。很显然的,一旦英国社会的道德观念发生了某种变化后,我们不会说旧的社会已经消失。因此,德弗林将社会等同于它的道德观念是一种错误。德弗林的解体的论旨是从这样一个错误的社会观所推导出来的。很显然的,如果我们将一个社会与它的道德观念等同起来的话,则改变这些道德观念当然就等同于毁灭该社会。德弗林之所以能够支持解体论旨主要是建立在他把社会等同于道德视为是一个分析命题。但是,这种讲法所遇到的困难是不可克服的。因为如果将之视为社会的定义的话,则任何一项道德标准的改变就等于改变或毁灭了该社会。这个讲法我想没有人会接受。德弗林自己也不接受哈特这项对他的指控。在 1965 年出版的文集,对于这个问题他加了一个长注,其中指出,“我并不是说任何离开共同道德的行为都会威胁社会的存在,就像我也不是说任何破坏的行为都会威胁它的存在一样。我只是说,它们的性质都是可能威胁社会存在的活动,因此,它们都不能被置于法律之外。”①

① *MCL*, p. 37.

对于德弗林的这种有关“有可能”威胁社会存在的讲法，哈特的批评是，这是由于他对道德系统的错误看法所引致的。哈特认为只有当我们把道德系统看成是一个无接缝的网(seamless web)的时候，“有可能威胁”这种讲法才能成立。[①]无接缝的网这种看法所代表的是所有的道德规则之间都有不可割裂的关联，它是一个牵一发而动全身的系统。因此，对任何规则的破坏就会威胁整个系统。哈特认为这是对于道德体系的误解。道德体系并非这样一个牵一发就会动全身的无接缝的网。同一个道德体系中的不同规则之间的关联，有时候可以是颇为松散的，改变其中一些规则并不一定会对别的规则发生什么影响。把道德体系看成是无接缝的网，会使得一个社会不可能在道德上有任何革新，但是，道德革新是常发生的事，因此，德弗林这种对道德的看法很难成立。事实上，把社会等同于道德体系这种讲法，可以推导出道德体系是一个无接缝的网这种讲法；两者是一而二、二而一的。

2. 除了把道德体系视为是无接缝的网这个误解之外，德弗林的道德观表现出了另一种对道德的错误的看法。根据这种看法，道德缺乏批判性的一面。前面我说过，德弗林认为一个社会的道德判断是由该社会中那些明理的人所作出的。这个明理的人并不是靠严密的推理或审慎的思考来得到他的判断，在作道德判断时，他所依赖的主要是他自己的感觉。当他对于一项行为的感觉达到不能容忍、愤怒及极端厌恶这种强烈的程度时，这就表示这种行为是该社会所不能接受的事。

要对德弗林这种道德观进行批判，自由主义者所用的办法

① *MCL*, p. 51, p70.

是指出,道德这个概念是歧义的。有时候当我们使用道德这个词的时候,它的意思是社会上大家所接受的一套评定善、恶,对、错,义务、权利等的标准。譬如我们说香港社会的道德观念,或纳粹党人的道德观念是如何如何的时候,我们对道德这个词的意义所作的了解,就是这样的。哈特把这个意义的道德名之为实然的道德(positive morality);德沃尔金则名之为人类学(anthropological)意义的道德。但是,除了这种实际上人们接受的道德标准之外,我们有时候用道德这个词的时候,还包含反思及批判的活动,哈特把这个意义的道德称之为批判的道德(critical morality),而德沃尔金则用辨析性(discriminatory)来称呼这种道德。[①] 德弗林对于道德的了解纯粹是人类学意义上的道德,但在人类的道德建制中却不可否认的是包含了批判的成份。从希腊时代开始,哲学家们就告诉人们,从事道德活动并不是一味去服从传统及权威的活动,必须包含自己用理性去从事批判,最后得到自己的判断这种智性活动。苏格拉底在《克莱多》(The Crito)这个对话录中一开始就向克莱多提出这样的一种对道德的看法。启蒙运动以来,这种排斥理性以外一切其他权威的想法更是达到了极端的程度。无论是在知识领域或是在道德领域,人们应该对理性以外的任何标准作最严密的检讨,对这些标准抱持怀疑的态度,直到理性不能怀疑它为止。笛卡儿的方法论上的怀疑是这种启蒙精神的典范及泉源。

自由主义是现代性的一个面相,把这种启蒙精神应用到人类实践的领域中去,对于道德实践,自由主义者也认为不能

---

① *LLM*,p. 20 及 Ronald Dworkin "Lord Devlin and the Enforcement of Morals",本文收在前面所引的 Wasserstorm 所编的文集中,见页 61。

只是遵循社会习俗而已，而应该以批判及怀疑的精神来对待。只有理性才是最后的标准。德沃尔金对于这种批判性道德的立场作了一个勾画。他指出，一个道德的立场(批判的)必须排除下列四点：(1)不能是带有偏见的；(2)并非只是情绪上的反应；(3)不能够是为了一个既定目的而牵强地提出理由的活动(rationalization)；(4)也不该是人云亦云的。[①] 这组规则的意义正是要使道德脱离它那种人类学意义上的特征，而成为人们理性活动的一部分。自由主义者在采取这种态度的时候，同时也肯定了一组他们认为是根据理性而来的，具有普遍性的道德标准，人们应该用这组原则来对社会中现有的道德体系进行批判。这组普遍的标准的根据是理性本身。

如果道德的要义不仅是一组社会上现行的善、恶，对、错的标准，而是一组经过人们的理性思辨之后才得到的标准的话，则很显然，我们必须把批判包括在道德活动中。

根据自由主义者的看法，如果像德弗林那样，把道德纯粹理解为遵循社会既存的道德规则的活动的话，社会就没有在道德上作出革新的可能。如果某一个社会的道德规则中有极为不合理的规定的话，例如，杀女婴这种风俗，我们也没有理由对它进行批判及改革，因为如果这样的话，就是对该社会的破坏。但是，这种保守主义的立场显然是无法令人接受的。我们会认为一个健康的社会是经得起理性挑战的社会，当人们用批判的态度对待该社会中的道德规则时，结果只会是使该社会更趋完美，而不是趋向衰落。理性的论辩在追求真理中所起的作用，与它在人类追求道德完美中所起的作用是一样的。

---

① Dworkin, *Ibid*. pp. 63－67。

批评一个社会的既存道德，甚至是有意地违反它，有时候是唯一改进该社会的办法。美国60年代的民权运动中的公民违抗行动所表现的正是这种做法。

德弗林把道德的批判性的一面完全排斥的结果之一是，他认为一个社会为了维护它的既有道德，可以立法限制人们的一些自由。根据自由主义者的看法，这种对自由的限制的坏处不仅只限于对某些自由的限制，同时还会带来更多的害处，而最大的害处之一是使人们丧失掉批判的精神，从而使得整个社会陷入僵化的情状。

瓦色斯特洛姆(Wasserstrom)在上述他所编的那本文集的导言中说，哈特-德弗林的这场论辩，“至少就年代的顺序而言，德弗林勋爵作了最后的发言”。这是指他的论文集在1965年的出版。但事实上，哈特在1967年又写了一篇文章，里面主要是在批评解体的论旨。[1]

德弗林1965年的文集中，对于哈特的批评所提出的反驳究竟能否站得住脚以及哈特的攻击本身是否成立都是可以争论的。这场辩论似乎并没有一个很明显的胜利者，双方都似乎没有被对方的论证所折服。

70年代是西方自由主义理论发展的一个重要的时代。在这段时期中，出版了许多重要的自由主义的理论著作。[2] 到了

---

① 这篇文章就是注①中所提到的那篇文章。

② 最重要的当然是 John Rawls 的 *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1971)。除了 Rawls 之外，还有 Robert Nozick 的 *Anarchy, State, and Utopia* (New York: Basic Books, 1974), Ronald Dworkin 的 *Taking Rights Seriously* (Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1977) 以及 Bruce Ackerman 的 *Social Justice and Liberal State* (New Haven: Yale University Press, 1980)。

80年代,英语世界中出现了一个新的思潮,针对自由主义提出了许多批评。批评的主要焦点之一就是个人与社群的关系问题。这个思潮称之为社群主义。[①]在社群主义和自由主义的这场目前仍在进行的论辩中,其中所讨论到的问题之一也正是哈特-德弗林论辩中所讨论到的有关社群的道德与该社群中成员之间的关系。一位自由主义者在一篇文章中指出了自由主义与社群主义之间这个论辩的主题:

> 在这篇文章中,我考虑及批评下列的立场:一个社群有权用法律机构维持及执行它自己的仪轨(mores)、规范及标准,即使这种强制执行从一个较宽的自由主义式的道德观点或道德哲学看来是不可欲的。根据这个经常被称为社群主义的观点,一个社群,由于其道德与文化的特殊性,以及为了维护它的独特的认同、它的领域(boundaries)以及传承,有权这样做。[②]

---

① 主要代表有 Alasdair MacIntyre, Michael Sandel, Charles Taylor 及 Michael Walzer 等。他们的主要著作分别为 MacIntyre, *After Virtue* (Lonon: Duckworth, 1981); Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982); Taylor, *Hegel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975); Walzer, *Spheres of Justice* (Oxford: Basil Blackwell, 1983)。

② Jeremy Waldron, "Particular Values and Critical Morality", *California Law Review*, Vol. 77, 1988, p. 561. 本斯所登的是一个研讨会的文章,而这个研讨会的主题就是法律与道德的关系的问题。德沃尔金在他的文章"Liberal Community"中一开始就说,"这个研讨会要考量一个老的问题:应否用刑法来强制执行社会习俗上所接受的伦理?"479页。

从这段描述中，我们可以很清楚地看出，这是哈特-德弗林辩论的再生及延续。在这场论辩中，社群主义的思想家们提出了一些德弗林没有提出过的论点。其中最重要的一个论点就是，个人的认同与价值观事实上都是由他的文化传承以及他所处的社群中所获取的，因此，一个人的自我形成与社群有着不可分割的关系。这种密切关系使得社群的价值成为个人的价值的不可分割的一部分。传统并非人们随意选择的对象，而是构成一个人的认同的滋养及源泉。如果社群价值或传统与人们有着这么密切的关联，一个人当然不可能像换衣服一样把它换来换去。但社群主义者也并不否认人们对自己的传统可以去做探究、检讨，甚至提出批判。他们进而指出，一个健康的传统需要这些智性的活动才能发展及成长。只有当一个传统走向衰落的时候，才会死守自己的教条，限制一切批评。

除了批评自由主义的个人主义这个论旨之外，社群主义者们对于自由主义的另一个批评是，当自由主义者指出，我们应该对自己的传统、道德、价值等随时站在一个普遍的立场来进行批判时，他们的立场实际上并非普遍的。自由主义者们提到的那些具有普遍有效性的价值，事实上只是现代西方社会所拥护的一些特殊价值。把它当为普遍有效的这种做法所犯的是种族中心主义(ethnocentricism)的谬误。追求客观，放诸四海而皆准的价值标准或道德规范是自古以来人类的理想，但是，至今没有文化在这点上能够成功。每个时候的强势文化都认为自己文化所代表的是这种普遍有效的价值，但历史最后总是证明这只是一种幻觉。

自由主义与社群主义的争辩现在正进行得如火如荼，而

且还会一直继续下去。即使这场争辩到时候会告一段落，但是，以后类似的争辩又会再重新开始。也许这所表示的正是一个智性探究传统的活力吧。

海耶克论自由与法治*

〔提要〕

海耶克对自由的概念提出一种看法，并且企图为它奠立基础。他对自由的了解基本上是消极式的，但是，他对这个概念的分析却显示出他的自由概念是相当含混不清的。他以法治而非权利作为自由的基础，我提出他的努力是失败的。

关键词： 自由，法治，权利，规则

* 本文在由殷海光先生学术基金会所办纪念殷海光先生逝世三十周年之“自由、平等与社会正义”学术研讨会上宣读[1999年9月]

一

海耶克在《自由的构成》的导言中一开始就指出，古老的真理总要不断地用合于时代的语言重新阐述，它才能够把捉住人们的心灵。如果不这样做的话，它的意义就会逐渐丧失。对于自由这理念，他指出：

> 自由这理想激发起了现代西方文明的发展，而且这一理想的部份实现，亦使得现代西方文明取得了当下的成就；但是，对它所作的有效重述，却是在一段相当长的时间之前了。①

而他写这本书的目的：就是要作一个对"自由哲学之基本原理的全盘性的重述。"(p. 3，中译，5)。

对自由哲学的基本原则作一个全盘性的重述，从任何一个角度来看，都不可以说不是一个庞大且艰巨的工作，因此，海耶克指出，虽然"我仍把自己主要视为一经济学家，但我日益深切地体认到，对我们这个时代诸多迫切的社会问题的答案，最终须取决于对于一些基本原则的认识，而这些原则实超出了专论的经济学或任何其他专门学科的范围。(p. 3，中

---

① Frederich A Hayek，*The Constitution of Liberty* (Chicago：The University of Chicago Press，1960)，P. 1 我采用邓正来的中译本《自由秩序原理》(北京：三联书店，1997)，p. 2。我对他的译文有时会略作一些改动。以后直接引自本书的文字，我将只在文章中注明页数。

译,4)。

这个庞大的工作主要分成三个部份,第一是最基础的工作。它尝试阐述自由的性质,以及它与其他一些理念及概念的关系。其次,海耶克讨论的主要问题是自由的基础是什么。这里他提出了法治(rule of law)的理论。最后一部分所作的则是上述的理论基础如何应用到福利社会中的问题。

海耶克的这本巨著虽然已经出版了将近40年了,但是,我认为对它作一个讨论仍然有相当的必要性。这个必要性是由于它与绝大部分的自由主义理论对于自由基础有着截然不同的看法。70年代以来,西方世界所提出的几个有名的自由主义理论,都是德沃金(Ronald Dworkin)所谓的奠基在权利上的理论(rights-based theory)。例如罗尔斯(John Rawls)的公平式的公正,诺锡克(Rebert Nozick)的洛克式的自然权利理论,以及德沃金自己的理论。这些理论的最后要旨都认为,自由是一种自然权利,只有建立起人的权利这个概念,自由的基础才能得以确立。这个想法当然可以追溯到洛克等自由主义的创始者去。海耶克与他们却不大相同。在自由的基础这个问题上,他背离了这个自由主义的正统。他认为权利只是衍生的(derived)。自由的真正基础是在法治。在他的理论中,保障自由所依靠的不是权利,而是法治。这与17世纪以来自由主义的传统,无论是左派的平等自由主义(egalitarian liberalism)或右派的极端自由主义(libertarianism),都完全不同。所以我以为对他的讨论有必要作一个检讨。我这篇文章将主要集中讨论海耶克对于自由这个概念的了解,以及他所提出的自由的基础—法治的理论。海耶克的自由概念不是很清楚,甚至是相当的含混不清。他认为他的自由

概念是一种消极性的概念(negative concept)。这个看法与其他的自由主义者是一样的。但是,格雷(Gray)与贝利(Norman Berry)却说,他的自由概念并非全然是消极的,而是含有积极的成分。①对于自由基础的问题,我主要想要作的是讨论海耶克能否成功地规避以权利作为它的基础这个想法。我认为他实际上是不成功的。

二

海耶克对自由下了这样一个定义:"一个人不受制于另一个人或另一些人因专断意志(arbitrary will)而产生的强制(coercion)状态,亦常被称为'个人'自由(individual freedom)或'人身'自由(Personal freedom)的状态。"(p. 11 中译,4)

这个对"自由"的定义说,一个人是自由的若且唯若他不受到别人的专断意志所控制。根据这个定义,奴隶是最典型的不自由的人,因为他完全受控于主人的意志,他的一切行为都得受命于主人。他所做的一切也都是主人所命令他做的。但是,要对海耶克这个自由的概念有清楚的了解的前提是,我们必须要知道什么叫强制。如果对强制没有清楚的了解,则对于由它而界定的自由概念,也就不可能清楚地把握。海耶克把"强制"定义为:

---

① John Gray, "Hayek on Liberty, Rights and Justice," Ethics 92 (Oct. 1981), P. 74; Norman Barry, "Hayek On Liberty" in Zbigniew Pelczynski and John Gary eds., *Concepts of Liberty in Political Philosophy* (London: The Athlone Press, 1984), P. 265.

> 所谓"强制",我们意指一个人的环境或情境为他人所控制,以致为了避免更大的灾害,他被迫无法按照他自己一贯性的计划去做,而要为他人的目的去服务。(pp. 20 - 21,中译 16 - 17,相同的意思见 p. 133,中译,164)

根据上面两个定义,对一个人而言,自由可以说是一种没有强制(absence of coercion)的状态,因此,就这个意义上来说,它由于是以缺乏(absence)这个概念来界定的,所以是一种消极的概念。(pp. 19,425)但是强制却与别的人的专断意志及目的连在一起。它所指的是自然界以外的纯粹人为的因素,也就是说,除了人之外,没有其他的东西可以构成强制,因此,只有别人才可以构成对一个人不自由的要素。像鲁宾逊一个人住在荒岛的世界中,就不会有强制出现,因此,他是自由的。我们一般会认为自由所蕴含的是,人可以做自己想做的事情。但是,即使像鲁宾逊在荒岛上一个人,仍受着自然的限制,因此,也不是自由的。自由主义者如柏林(Berlin)及海耶克都把自然对我们的限制叫做迫使(compulsion),以别于强制。我们受到自然的限制,无法像鸟一样在天空中飞翔,但是这并非不自由,而是无能力(inability),只有在限制我们的自由的来源是别的人的时候,我们才是不自由的。从这个分析我们可以得出的结论是,自由是一种人与人之间的关系。在没有强制关系之下,人是自由的,而在有强制的情况下,受制的一方就失去了自由。

由于将自由界定为一种纯粹只是人与人的关系,而与自然无涉,因此,虽然自然的因素可以使得我们的选择大为减

少，海耶克却过了头且相当违背常识地把自由与选择的多少完全分开。他认为，一个人在某一个情境下有多少选择与他是否自由是完全无涉的。他说：

> 个人是否自由，并不取决于他可选择的范围大小，而取决于他是否能期望按其现有的意图形成自己的行动途径，或者取决于他人是否有权力操纵各种条件以使他按照他人的意志而非行动者本人的意志行事。(p.13，中译，6)

海耶克认为一个人是否自由并不取决于他是否有选择，因为即使一个受强制的人，也仍然有选择。只是强制者将他的选择范围变成如下的一个情况：

> 强制意谓着我仍然进行选择，只是我的心智已被迫沦为他人的工具，因为我所面临的种种选择已被强制者操控，他所要我做的事对我而言变成是最少痛苦的事了。(p.133，中译，164)

既然海耶克先不把自由等同于选择，那么他怎么理解自由呢？他说：

> 有多少行动途径可供一个人选择的问题，固然很重要，但是，它却与下述问题不同：个人在多大程度上能按照他自己的计划和意图行事，他的行动模式在多大程度上出于他自己的构设，亦即指向他一

> 贯努力追求的目的，而非指向他人为使他做他们想让他做的事而创设的必要境况。(p13，中译，6)

一个人是否能按照自己的意志行事当然是自由的一个重要因素。但是，把选择从自由概念中完全剔除出去，一方面是违背常识，另一方面也使得海耶克的自由概念变为非纯粹消极性的概念。消极自由的概念，正如泰勒(Charles Taylor)所说的，是一种机会概念(opportunity concept)，机会当然与选择的多寡连在一起，如果把自由概念与选择完全分开来，而像海耶克那样将它与自我引导(self-direction)连在一起的话，则它就变成了一个泰勒所说的履行概念。(exercise concept)[①]自我引导正是柏林所说的积极自由的意思。海耶克之所以会产生这种混淆是由于他对于自由基础的问题的看法所引致的。我在这里只是先指出来，后面我将较详尽地对他的自由概念的混淆提出讨论及批评。

把自由与选择分开之后，海耶克接着指出其他几种我们一般所说的自由，并指出它们与他心目中的个人自由的差别。首先是政治自由(political liberty)，也就是人们参与政治活动的自由。他认为政治自由是个人在选择政府或政治领导人上的一种应用。但是，政治自由却把自由这个本来是属于个人的属性，应用到团体身上去，而成为一种团体的属性。政治自由所指的是人们作为一个团体，有自由决定他们的政府。海耶克

---

① Charles Taylor，"What's wrong with negative liberty"in his *Philosophy and the Human Sciences*：*Philosophical Papers* 2(Cambridge：Cambridge University Press，1985)pp. 211—29。

认为这是一种对自由的误用。自由永远只能是个人性的，因此，即使人们作为一个团体拥有政治自由来决定他们的政府，这也不表示他们都是自由人。用他的话来说，一个自由的人民(a free people)并不蕴涵着它是由自由人所构成的人民(a people of free man)。而一个缺乏政治自由的人，例如一个外国人在香港没有投票权，因而不能参与决定政府，也不表示他不是一个自由人。这个说法当然有很大的问题。

第二种我们常说而海耶克认为是有别于个人自由的自由是他所谓的内在自由(inner freedom)或形而上的自由(metaphysical freedom)。谈这种自由的人常将自我分为二部分，一方面是由欲望，冲动等所构成的虚幻的或假的自我，另一方面是由理性所构成的真我。当一个人被欲望、冲动等驱策而去行事时，他是身不由己的，因此，也是不自由的。只有当理性的真我能控制欲望而采取行动时，真我才显现出来。由于理性能对不同的行为途径作考量，然后作出选择，因此，只有在理性的我掌控的情况下，一个人才自由。这种对自由的看法有很大的可能会走上强制甚至是极权的路上去。柏林在批评积极自由的概念时，对它提出了严重的警告。但是积极自由是否在概念上与自我的二分论必然连在一起这个问题，海耶克与柏林都没有提出任何有力的论证来支持自己的力场。①

第三种海耶克所反对的自由概念是将自由与能力(power)等同起来的说法。由于自由有两个面相，一方面当我们从某些束缚或障碍中解放出来时，我们会说自己是自由了。这是所谓的：免于……的自由(free from)；另一方面，自由也意谓

---

① 有关这个问题，请参看本书〈柏林论自由〉一文。

着能去做什么，这叫做去做……的自由(free to)。因为自由有这两个面相，因此，当强调第二个面相时，我们往往会认为即使解脱了束缚也并不就等于真的自由了，只有在你能够真正做到你想做的事情时，你才有自由可言。这样很容易就把自由与能力连在一起。海耶克与柏林都极力反对把自由与能力连在一起。一方面能力与大自然对我们的限制有关，例如我没有能力像鸟一样飞翔，这与我是否自由完全是两回事；另一方面，如果把自然限制的因素剔除而仍把自由与能力连在一起，则就很容易地会把财富的问题牵扯进来，因为没有能力做一件事几乎总是由于缺乏财富所引起的。然而，财富与自由却是不同的两个概念。同时，如果把财富与自由连在一起很容易引起政府可以借增加某些人的自由，而对别人进行干预。这种由政府进行财富再分配的工作是自由主义者不愿意看到的事情。柏林为了解决这个问题提出了一个区分——自由与自由的条件——非自然性的因素所造成的无能力并非自由的缺乏，而是缺乏行使自由的条件。①

将个人自由从上述三种自由概念区分开来之后，我们对海耶克的自由概念的把握应该更加清楚了。他所谓的自由就是指一个私人的领域(a private sphere)，在这个领域中人们可以完全不受到强制地做他想做的事情，只有这样一个领域

---

① I. Berlin, *Four Essays on Liberty* (Oxford: Oxford University Press, 1969), pp. Xlvii-xlix, liii, 及 p. 124。为了解决这个问题；洛尔斯也提出了一个区分——自由与自由的价值。根据这个区别，二个人可以享有同样的自由，但是对一个没有经济能力去做他想作的事的人，例如去环游世界，自由的价值对他而言没有那么大。见 John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1971), p. 204.

的建立，我们才可以说一个人是有自由的。

三

但是，这样的一个私人领域如何能够建立起来？什么东西可以保障这样一个私人领域？海耶克认为私人领域的建立所依靠的是一组普遍而抽象的规则，也就是法治。法治虽然是自由的保障，但是，法治本身也须要有东西来保障它。这个保障法治的东西是政府所拥有的强制的威胁（threat of coercion）（p. 121，142，以及惩罚权（p. 206）。[①] 强制虽然是坏的东西，但是，为了社会成员每个人的自由，政府必须握有强制的威胁及惩罚权才能达成一个自由的社会。

我在文章一开始的时候就说，海耶克的自由主义并非正统的自由主义。两者主要的差别在他们对于自由的基础及保障有着不同的看法。正统的自由主义者从洛克开始，几乎没有例外地认为自然权利是自由的基础。海耶克却把自由的基础放在法治上。

什么是法治？它如何能够为自由提供基础？海耶克说：

> 从法治乃是对一切立法的限制这个事实出发，跟着来的结论便是法治本身是一种绝不同于立法者所制定之法律那种意义上的法。无疑，宪法性规定

① 韦伯将国家定义为唯一拥有合法地使用武力的机构。见他的 *Theory of Social and Economic Organization*，*tr*. T. Parsons (New York：Ever Press，1947)，p. 156。

> (constitutional provisions)可以使侵犯法治变得更加困难，也可能有助影响阻止普通立法对法治的非故意侵犯。但是，最高立法者绝不可能用法律来限制他自己的权力。这是因为他随时可以废除他自己制定的法律。法治因此不是一条法律中的规则(not a rule of the law)，而是一条有关法律应当是什么的规则，它是一种后设法律的理论(a meta-legal doctrine)或是一种政治理想。(pp. 205－6，中译，261)

从这段对法治的意义的解释的话中，我们可以对海耶克的法治概念有一个相当清晰了解。法治是法理学(jurisprudence)或法律哲学中的一个概念。它所牵涉到的及所处理的是法律究竟应该是什么样的东西，也就是法律的理念究竟是什么的问题。其次，海耶克对法治的观念与法律实证论者们的想法有着根本的差异。法律实证论是一种程序主义(procedurelism)的立场。根据这个理论，任何规范(norm)只要被立法机构按规定的程序颁布(enacted)，就是法律。海耶克反对这种程序主义或形式主义的看法。他说："……并非立法机构所颁布的每一项法规都是此意义上的法。当下的实际情况是，任何由立法机关以适当方式或通过的东西，都被称之为法。"(p. 207，中译，263)由于对实证论的反对，海耶克认为法治并非只是纯粹形式的，而是有实质性的东西。他这种对法治的观念更加接近自然法理论(natural law theory)的立场。根据这种理论，立法者所做的工作不是去创造法律。法律与自然律一样是客观存有的东西，人们不能创造自然律，同样的也不能创造法律。我想将法治与自然法理论结合起来有它不可克服的

困难。因为在现代世界中自然法几乎已经没有容身之地了。海耶克之所以反对法律的形式主义的主要目的，是希望能避免立法权变为至上而无人可抑止它的情况出现。因此，须要有一些原则来限制它。

法治既然是确定法律的特质的一种后设理论，那么究竟法律有哪些特质呢？它又如何能保障自由？海耶克指出了三个法律所应具备的特质。第一是普遍性(generality)及抽象性(abstractedness)，第二个是平等地应用在所有人身上(to apply equally to all people)，第三是确定性(certainty)。法律是一组规则，它能够为人们划出一个私人的领域，在这个领域中，我们不会受到别人的强制，因此，也就是自由的。他在第十章的第一段一开始就引用了萨维格尼(F. C. Von Savigny)的一句话："法律即是这样的规则，由于它，一个看不见的边界线被确立下来，在它的范围内，每一个人的存在及活动获得了一个安全且自由的领域"。(p. 148，中译，183)。由于法律有创造及保障自由的这种功能，所以海耶克将它称为自由之学问(science of liberty)。但是，为了要能够保障自由，并非任何规则都能够有这种能力，只有当一项规则，或一组规则能够符合上述三项特质时，它才能具有保障自由的作用，也就是说，它才符合法律的理念。

法律所具备的第一个特质是抽象及普遍性。抽象与普遍的意含包括：基本上它是长期的措施，指涉着未知的情形，同时也不对任何特定的人、地、物作出任何指涉，因而，法律永远是前涉而不能溯及既往。(p. 204，中译，264)法律为了达成这个特质就必须不提到任何的专有名词(proper names)。然而，只有普遍性并不能真正地保障每个人的自由，因为一项法律

可能只指涉相关的人的形式特征，因而在这个意义上具有完全的普遍性，然而它却仍旧可以对不同阶层的人作出不同的规定。(p. 209 中译，200)海耶克在一个注中提到一条完全用普遍的词语所写出来的法，它的动机及效果却完全是优惠性的。这是 1920 年德国的一个关税法。为了规避最惠国的义务，它提供了一个给予“棕色的有圆形斑点的牛，在至少海拔 300 呎以上长大的，并且每年夏天至少有一个月在 800 呎以上的地方”特别的税率，这条法律完全没有用到任何专用名词，但很显然的，它是为了一些特定的对象而设的。所以，汉默威(R. Hamowy)指出，“一条法律中不提及专有名词并不能为一些特定的人或群体提供不受法律侵扰的保护……我们只须要设定一个如此的描述；用来勾划这个或这群人的特点以及它所拥有的特征既不过多也不过少地具包含性(over or under-exclusive)，也就是说，我们只须要创造一个只有一个成员的类就行了。”①

由于有上述的可能性，一个规则只具有普遍性显然不足以用来保障个人的自由，因为我们可以在满足普遍性的要求下对某些人或群体作出自由的限制。所以除了普遍性之外，海耶克提到了法治的第二项要求，这就是法律必须对任何人平等地行使。平等性在这里所指的是对不同的人不应该有不同的法律，也就是日常我们所说的法律面前人人平等。但是，法律不可能完全不对人们作分类的工作，例如有些法律只能应

① R. Hamowy, “Law and the Liberal Society: F. A. Hayek's *Constitution of Liberty*”, in John Cunninghem & Ronald Woods eds. *Friederick A Hayek: Critical Assessments*, Vol. III(London: Routledge, 1991), p. 102。

用在女性身上,像有关产假时是否应该领全薪的问题。因此,所谓法律只有平等性也并不一定能完全保障所有人及群体的自由。有些人认为平等的意义是不作任何不相干的区别(irrelevant distinctions)。但是,什么是相干的,什么是不相干的又如何决定呢?海耶克认为这种讲法只是规避问题。为了解决这个困难,他提出了一个办法。他指出,如果法律不得不作区分时,则只要并只有当根据这个区分,内在与外在于这个区分的双方都赞成时,则这种区分就没有危害到法律的平等性(pp. 154,209)。

法律的第三个特色是,它应该具有确定性。法律的确定性所防止的当然是有权者肆意的意志。确定性之所以重要,可以从海耶克对"自由"一词的定义中清楚地显现出来。一个自由人是不受他人的专断或肆意的意志(arbitrary will)所支配的人。只有在存在着确定性的法律的社会中,人们才可以避免遭到别人的肆意意志的操控。在一个具有确定性的法律的社会中,即使有权力的人在下命令时,他也得依照法律所规定的去做。在这种情况下,受命者所服从的是法律而不是统治者。韦伯认为这是现代法治型权威的特征之一。[①] 海耶克花了很多的篇幅来讨论法律的确定性的问题。这牵涉到仲量(discretion)的问题。海耶克借用两个法官的话来对两种法律理论作一个对比。首席大法官马歇尔(Chief Justice John Marshall)的一句话所代表的是将法官的仲量权减到最低程度的看法,也就是说,法官并没有什么权力作自己的判断。他说"那种与

---

① Max Weber, Economy and society ed. Guenther Roth and Claus Wittich, Vol 1. C Berkeley: University of California Press, 1978), pp. 217 - 8。

法律的权力(the power of laws)相区别的司法权力(judicial power),是根本不存在的。法院只是法律的工具,毫无自己的意志可言。"与此相反的观点是霍姆斯大法官(O. W. Holmes)的看法。他说"普遍性的法律并不能裁定具体的案件"(p. 156,中译,194)。海耶克认为要确保法律的确定性,马歇尔对法律及司法的看法是他较能接受的,所以他希望能把仲量权,尤其是属于行政系统的,减至最低。但是,事实上这种要求与对法律的普遍性的要求是背道而驰的。任何具有普遍性的法律或规则,在具体的事件中一定须要解释(interpretation)。普遍性越高解释的余地就越大。这是不能两全其美的事情。普遍性与确定性之间,只能求一个调和的中庸之道。

法治如何作为自由的基础呢?它如何能为自由提供保障?法律的确定性可以防止统治者肆意意志是显然而易见的。海耶克对于这个问题的讨论主要还是集中在普遍性及平等性这两个特质上。他认为自由是由法律所创造出来的成果,而不是先于法律就存在的东西。他认为服从合乎法治理念的法律并非不自由,因为当一个人服从这种法律时,他并不受到别人专断意志的强制,所以,海耶克竭力反对边沁的一句名言"每一条法律都是对自由的一种侵害"(p. 60)。但是,边沁这句话正是消极自由概念的提倡者对自由的了解所必须要接受的。海耶克拒绝了这句话,然而他一方面又承认他的自由概念是消极的,这就引起了观念的混乱。我这里只指出这点,在后面对他的自由概念作批评时,我将做较详尽的讨论。法律如何创造自由呢?我们可以举一个例子来说明这个问题。在没有选举制度的社会中,人们没有投票这种自由。只有在设立了选举制度及其相关的法律之后,人们才能享有这种自由。这是一个很

明显的由法律创造出自由的例子。但是是否所有自由都是这种建制内(institutional)的自由呢?我想答案是否定的。如果我这个讲法是正确的话,海耶克的自由概念会再一次地遇到困难。

法律的普遍性如何能够为自由提供基础?为了处理这个问题,海耶克将抽象及普遍的法律与命令(command)做了一个对比。命令是由一个或一群人下达的。一般而言,命令是指令一个人或一群人去完成某一件具体的事情。军队中命令是上级与下属之间的正常关系,一个上级下命令总是要他的下属去完成某一项特定的任务。但是,命令当然不止在军队中才存在,日常生活中随时随地都充满着命令的现象。妈妈叫小孩去买东西,老师叫学生交功课也都是命令的现象。就海耶克对自由的定义,命令当然就产生了强制,因而也造成了不自由。抽象的普遍规则则不然。它并不是要人们去完成某一项下命者所要达到的目的。在人们遵循抽象规则行事时,他们所遇到的是一组规定他们在完成自己的目的时所必须遵循的程序及规范。行动者在这里所做的是他自己想要做的事,而不是完成别人的意志,因而,他是自由的。法律就好像自然律一样,它构成了环境的一部分,但是它却不构成强制。海耶克一再地将法律比为自然律(pp. 142,153),并指出两者相同之处就在于它们都只是人们生活情境中的一部分,但却没有指定人们去做什么具体的事情,因而也不是强制。当然,我们可以说自然律及自然环境是人们无法避免的。但人制定的法律却不是天生的,因而并非不可避免。然而,由于世界的构成使得我们不得不有一套规则来规范我们的行为,所以虽然法律不一定是自然的一部分,我们仍旧无法避免它。

平等性又如何能保障自由呢？前面已经说过，法律在有些情况下不得不进行分类及区分，所以完全的平等性这个理念并没有实现的可能。但是，如果人们在制定法律时，知道法律也一样地可以应用到自己的身上时，为了自利起见，他们也不会制订出一些对人们不利的及限制人们自由的法律，因为它也可能应用到他们自己的身上。再加上前面提过的如果法律对人们所做的分类是两方面都能够接受的时候，那么，即使有些区分会造成一些不平等，它也不会构成什么祸害。由于上述的理由，平等性虽然不能完全实现，法治仍能给人们提供最高的自由。

四

对于海耶克的自由理论，我将从两方面对它作出批评。第一项批评是对它的自由概念的含混不清，以及由此所引起的不一致性。第二项批评则是针对法治作为自由的基础究竟是否足够，以及海耶克是否能真正的规避诉诸自然权利作为自由的基础的问题。

1. 海耶克将自由界定为不受他人专断及肆意的意志操控而变成别人的工具，以去完成他人的目的。在这个定义下，自由与选择是不同的东西。即使在受他人强制的情况下，一个人仍然有选择，但是，他却丧失了自由。其次，海耶克认为自由是由法律所创造而非前于法律就存在的东西，只要法律符合法治的要求具有普遍性等特质，自由就得到保障。我想这两种讲法都是错误的。

把自由与选择的多寡视为是不相干的目的，主要是要把强制性的操控(coercive manipulation)与别人为我们服务而

设定的条件作出区分。这两者之间的区别当然存在，而且是重要的。但是，把后者视为与自由无关的话，就会把自由以及强制这两个概念所具有的程度性这个特点完全抹杀掉。

海耶克之所以要对强制性的操控与别人为我们服务而设订的条件之间作出区别，主要的目的是为了证明市场这种机制并不会对别人的自由构成限制，因为在非垄断性的市场中，人们并不会被一个服务或商品的提供者所控制。如果你不满意甲的服务或他所卖的商品，那你可以光顾别人。但是，就这个意义而言，一个垄断者(monopolist)还是对你构成了强制，因为除了他之外，你不可能光顾别人。海耶克自己也提出，"如果某个垄断者是沙漠绿洲中一水泉的所有者，那么他就有可能实施真正的强制"(p.136，中译，167)。虽然在这种情况下，你仍有选择不买他的水的自由而宁愿口渴而死，但是，我们会认为这种选择是没有任何意义的。就像俗语中强盗拿着刀对你说"要钱要命"一样是没有选择一样。自由及强制都是等级性的概念。它们有程度的多少之分，海耶克也承认这点(pp.138，146)，但是海耶克的强制概念却把这个特性消灭掉了。强制变成只有在我被迫去做某一件我所不愿意做的事情的时候才发生。我想这一切混乱都是由于海耶克违反常识地把自由与选择区分开来的后果，如果自由是有程度之别的话，它必然与选择连在一起。选择越多就表示越自由，反之则越不自由。强制也一样是一个程度性的概念。强制度越高就越不自由。垄断者之所以构成不自由事实上就是因为他让你没有选择的缘故。如果他所独占的东西是生命所不可少的东西的话，像是水或空气，那么你不屈服在他的条件之下的唯一可能就是死。如果在绿洲中有两个人供应水，你的自由就多一点，如果更多人

供应水，你的自由也就相应地增加。把自由了解成一个有程度性的概念时，我们很自然地就会想到市场并不一定就是能保证自由的完美机制。因为市场在不同的程度上是可以被控制的。垄断者固然完全操控市场，但是寡头式的情况(Oligarpoly)，也同样地可以对自由构成限制。海耶克也不得不承认，别人为我们服务所设定的条件，在某些情况下，也会对我们构成强制。他说，“只要某个特定的人的服务对于我的生存或是我所珍惜的价值之保有并非关键性的，那么他就提供这些服务而设定的种种条件，在适当的意义上讲，也就不能被称为强制”(p. 136，中译 167)。这句话所蕴含的是，如果他所设定的条件，对我的生存或我所珍惜的价值具有关键性的话，则那些条件就可能对我构成强制。① 海耶克为了维护市场这种机制，不惜违背常识将自由与选择完全分开来，以致得出只有当别人强制你去做一件为他自己的目的的事才算构成不自由这种古怪的结论。②

事实上，海耶克在谈自由时，也无法完全避免选择这个概

---

① 汉默威认为一个人珍惜什么完全是主观决定的，因而，海耶克的讲法也就把自由变成为主观的东西。他认为海耶克的陈构是完全不恰当的。见注(7)文，p. 97。

② 柯亨(Gerald Cohen)一再地辩称在资本主义的经济制度下，无产阶级由于缺乏生产工具，为了生存不得不在人力市场上出售自己的劳动力，虽然他可以有某种程度上选择雇主的自由，但是就不得不出售劳动力这回事而言，他是没有自由的。海耶克也说，在社会主义的国家中，因为只有国家一个雇主，人们就失去了自由。资本主义制度下，虽然有超过一个雇主，但无产者仍无可避免地要去市场上出售他的劳动力，因而也并非完全自由的。见柯亨的“Capitalism, Freedom, and the Proletarian,” in David Miller ed. *Liberty* (Oxford: Oxford University Press, 1991) pp. 163－82，及“The Structure of Proletarian Unfreedom”。本文收在他的 *History, Labor, and Freedom: Themes from Marx* (Oxford: Claredon Press, 1988), ch. 13.

念。他在说明人类社会须要强制的威胁(threat of coercion)以保障自由时指出,这种由法律所构成的威胁并不等于实际上的威胁,因为它是可以避免的(avoidable)。它就像自然律一样,只是环境中的一部分。他说:

> 强制的威胁,如果仅指向那些众所周知的而且因此可以为任何人(有可能成为强制的对象的人)所避免,则它的影响就与那些实在且无可避免的强制(unavoidable coercion)的影响有着巨大的区别(p. 142,中译 176)。
>
> 只要我事先知道如果我将自己置放在一个位置时,我将受到强制,同时,如果我能够避免将自己置于这样一种境况之中,我就永远不会受到强制。(同上)。

这两段话主要的目的当然是要证明法律并不构成强制。因为它及它所构成的强制性的威胁并没有规定我们要做某一项特定的事情。它就像自然律一样,只是环境中的一个部分,我们只要顺应它,不违反它,就仍旧可以设定自己的目标。然而,在这个为法律定性的论说中,海耶克不得不用到可避免性(Avoidability)这个概念,而可避免性与选择却正好是不可分割的。如果没有选择的话,一个人怎么可能避免某种情况呢?当我们说,某一个人无可避免地一定得这样做的时候,它所表示的正是,在那种情况下,他没有别的选择。海耶克把自由,别人的肆意意志,及对自己构成最少灾害这些概念连在一起,是一项不必要的复杂化,而这种复杂化又引起了

概念上的混淆。纯粹消极性的自由概念所牵涉到的只有人为的障碍，除此以外，幸福，别人的意志都不必要引进来。海耶克为了证明自由并非自然的，而是法律所创造的，以及符合法治的法律并不会对自由构成限制，而把这个问题复杂化，结果是引起了混淆及不一致。一方面他把自由与选择完全分开，但是，他又从后门把可避免性这个与选择不可分割的概念引了进来。

2. 法律真的对人们的自由不造成限制吗?前面我已经引过边沁那句名言——每一条法律都是对自由的侵害。边沁这种想法是典型的消极自由主义对自由的了解，而且也符合常识。当然，海耶克也可以说，并非所有的法律都不会对自由构成限制，只有合乎法治理念的法律才有这种功能。

> 法治下的自由观念，乃是本书所关注的首要问题，它立基于下述论点，即当我们遵守法律（亦即指那些在制定时并不考虑特定的人予以适用的问题的一般且抽象的规则）时，我们并不是在服从他人的意志，因而我们是自由的。（p. 153，中译190－1）

这段话再一次阐明了海耶克的自由概念之不恰当，它只把不自由限于别人的意志对我操控时才发生，如果不受别人的意志操控的话，我就是自由的。但是，一条具有普遍性的抽象法律，平等地使用在每个人的身上，又有确定性时，同样地也可以限制我的行为。在这种情况下，我们会说它限制了我的自由。例如，禁酒令就符合了上述法治理念的条件，它是普遍

确定的，同时对大家一视同仁。它当然对人的自由构成了限制，因为在没有这条法律之前，一个人可以卖酒或喝酒，这条法律使得人们失去了上述的自由。同时，它也不是针对个别的人的，它也不是某个特定人的意志的体现。如果硬要说它是意志的体现的话，则在民主政体上，它是所有人民的意志之体现。再进一步说，如果它造成了不自由，则边沁的理论就变成了不可否认的真理——每一条法律都是意志的体现，要人去怎么做或不怎么做，而不能违反它。

海耶克的狭窄的自由概念，加上他认为自由的基础是法治这两个因素，使得他得出法律不会对自由作出任何限制这种古怪的结论，同时，也使得他的自由概念变得不是纯粹的消极概念。

如果海耶克要证明自由是法律所创造出来的结果的话，他必须证明所有的法律规则都是色尔(John Searle)所说的创构性的规则(Constitutive rules)，而非规范性的规则(regulative rules)。创构性的规则创造出一种实践(practice)，它在没有这种规则之前是不存在的。例如象棋规则就是创构性的规则。在象棋这种游戏及它的规则未被发明之前，世界上不存在下象棋这种活动，是象棋的规则使得这种活动得以出现。而在下棋活动中，根据规则去玩时，我们可以说它们使得我们有了指标去行动，给我们创造了一个活动的天地。当然，这种活动中也会对我们怎么做作出限制，但这是任何人类活动所不可避免的。规范性的规则所规定的对象则是一个已经存在的活动。这种规则规定人们应该遵循一些什么规则去做。例如用膳这种活动本来已存在，一条规范性的规则可以规定用膳时不可说话。这一类的规则并没有创造一种新的活动，而只是对

已经存在的活动给了一些规范。[1]

要证明任何法律都不会对自由作出限制，海耶克必须指出所有法律都是创构性的规则。在它们存在之前，人们并没有法律规定中的行为。这当然是完全错误的。虽然有些法律是创构性的，例如前面所举的选举法，但也有许多法律所针对的却是在法律存在之前就有的行为，例如，“除了自卫，不准杀人”。没有法律之前人类世界中就存在着杀人的行为，“不准杀人”这一类的法律是对这种行为的限制，它当然构成了不自由。

海耶克对于法律的看法与他的知识论有着密切的关连。他基本上把法律视为一种演化产物，而不是人类有意地(deliberately)所建构来的东西。在《自由的构成》及后来的《法律、立法与自由》中，他一再批评笛卡尔式的建构主义(constructivism)，而为演化论辩护。他认为建构主义最大的毛病是一种理性的自大。它认为理性的力量可以操控及创造一切人类的文化，但是，海耶克却认为理性的能力是极为有限的。自发的秩序(spontaneous order)之产生并非人类理性刻意创造的

---

① 见 John Seerle, *Speech Act* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969), pp. 33—42。洛尔斯对于规则所提出的理论也指出二种不同的规则观，一种他叫做实践观(practice view)，另一种他叫做综合观(summary view)，它们与色尔的创构性与规范性的类别是相似的，见他的“Two Concepts of Rules,”本文收在 Judith Thomson & Gerald Dworkin 所编的 *Ethics* 一书中(New York: Harpers & Row, Publishers, 1968)pp. 104 - 35，色尔的想法当然可以追索到康德去，这点他自己在一篇文章中也指出来，见他的“How to derive ought from is,”本文收到 W. D. Hudson 所编的 *The Is/Ought Question* (New Your: St. Martin's Press, 1969), p. 131。

结果，而是人类遵循一组规则所引发的，同时这组规则本身也是演化的产物，而非人类的刻意创造。[①]这种知识论以及奠基在其上的对于人类社会规则等的看法，很显然与洛尔斯的综合的规则观以及色尔所说的规范性的规则较为相应。而这两种对规则的看法所带引出来的当然是规则有时候是对人类自由的限制。除非海耶克把所有规则都视为是创构性的，不然他所主张的法律不会对人的自由做限制就是一个站不住脚的看法。

（3）对于海耶克的自由概念，最后我想简略的指出一个特点，那就是，它并非纯粹的消极概念。正如格雷所说的，消极自由的提供者总是把自由视为是独立于公正福利等概念的一种政治价值。但是海耶克的自由概念却并不完全独立于这些概念。事实上，它不但不独立于它们，而是与它们交织在一起的。[②] 消极自由的概念所蕴含的是自由只是一个没有束缚的领域，自由的多少，就看束缚的多少而定。对它的界说可以完全不牵扯到公正与福利等概念。诺锡克在讨论自由时把权利带进来也是犯了同样的毛病。他说："别人的行动对一个人可获得的机会构成限制，这点是否对于一个人因此而来的行动造成非自愿性的这个问题，要视乎那些其他的人是否有权利做他们做的事情。[③]这种将别人的干预是否构成对一个人的

---

① 见 *The constitution of liberty*，第四章，pp. 54—70 及 *Law Legislation and Liberty* Vol. 1（Chicago：The University of Chicago Press，1973），见第一章 Reason and Evolution.

② 见注②中所引的 John Gray 的文章，pp. 74－5。

③ Robert Nozick，*Anarchy，State，and Utopia*（New York：Basis Books，1974），p. 262.

自由的限制奠基在别人是否有权利那样做的想法，会引起极为奇怪的后果。柯亨指出，这种想法引致的后果是一个被合法地定了罪的坐牢者并没有失去自由。[①] 消极自由是相当简单的概念，它所指的只是没有束缚而已，至于什么构成束缚，就消极论者而言，只有别人的刻意行为才算束缚。这点当然有讨论的余地。许多反对消极论的人都指出这种束缚概念过于狭隘及不够清楚。消极论者自己却对这界说没有什么怀疑。海耶克对自由的定义，从表面上看起来好像是一个消极概念，它是一种不存在强制的状况。但是他对强制下定义时，把别人的目的及意志加进去之后，就不必要地把这个概念复杂化了。它引申出我所做的不是我自己选定的目的，而是别人的目的。这就引出了上面所提到过的泰勒所说的履行(exercise)这个概念。但是消极自由可以不牵涉到任何履行概念，它纯粹只是一个机会(opportunity)概念。

海耶克在《自由的构成》开始不久的地方，一段谈论自由时所引用的词语，几乎与柏林在勾划积极自由时所用的词语如出一辙，我们看到海耶克这段文字曾以为他是一个积极论者。现在我将这两段文字都引在下面，做一个对比。

> 自由这个词的积极意义来自于个人希望能够做自己的主人。我希望我的生命及决定是依靠自己的，而不是依靠任何外在的力量。我希望成为自己的工具，而不是受别人的意志行为所支配的。我希望自己是一个主体，而不是一个对象；我希望我是由自己的

---

① 前引 Cohen 的二篇文章(见注⑩)，p. 171，p. 256。

> 理性及有意识的目的所推动的，而不是被外来的原因所影响。我希望自己…；成为一个行动者——决定，而不是被决定；自我引导而不是被外在的大自然或其他人对我有所施为，好像我只是一项物件，或一个动物，或是一个没有能力扮演一个人的角色的奴隶那样无法构作我自己的目标及政策，并且将它们付诸实现…。当我相信这是真的时候，我会感觉到我是自由的；当我了解到这不是真的时候，我会觉得自己是被奴役的。[①]
>
> 有多少行动途径可供一个人选择的问题，固然很重要，但是，它却与下述问题不同：个人在多大程度上能按他自己的计划和意图行事，他的行为模式在多大程度上出于自己的构设，亦即指向他一贯努力追求的目的，而非指向他人为使他们想让他做的事而创设的必要境况。个人是否自由，并不取决于他可选择的范围大小，而取决于他能否期望按其现有意图形成自己的行动径途，或者取决于他人是否有权力操纵各种条件以使他按照他人的意志而非行动者本人的意志行事。(p. 13，中译 6)

紧接着上面所引的话，海耶克就说，“因此自由预设了个人具有某种确获保障的私域，亦预设了他的生活环境中存有一组情境是他人所不能干涉的。”(p. 13，中译 6)我想这句话与上引的在此之前的话所代表的是两个自由概念。前者是积

① 见注⑤所引柏林的文章，p. 131

极自由而后者是消极自由。海耶克把它们混在一起，因而造成了他的自由概念的混淆。

五

在指出了海耶克自由概念的混淆之后，我即将讨论他对自由基础的讨论是否能够站得住脚的问题。在检视这个问题时，我将提出的看法及论证是：把法治作为自由的唯一基础是不足够的。正如汉默威所说的，法治只是自由的必要条件，而非它的充分条件。[①] 没有法治，固然没有自由，有法治却不一定能保障自由。许多批评家都指出，海耶克的自由主义理论是一个失败，其中的一个原因就是他的自由基础理论不够坚实的缘故。但是，在对海耶克的自由基础理论作批评时，我却想从另一个角度来展开。我想指出，虽然海耶克自认为权利是一个衍生的(derived)的概念，它由法治而导出，但事实上在提供自由的基础时，他的理论却隐含着权利是先于法治而存在的。表面上看来，他的自由主义好像是非正统的，因为它不把自由奠基在权利上，而以法治作为它的基础，但实际上他还是不得不把权利作为自由最后的根据。虽然他自己没有发觉到这一点，但这不表示在理论结构上权利不是最根本的概念。我的这个讲法如果成立的话，它所蕴含的是，权利是所有自由主义的最终极的概念这种想法又得到了一次印证。如果不能提供一套好的权利理论，以证明它的存在论上(ontological)的地位，则自由主义的基础也就岌岌可危。

---

① 见注⑦汉默威前引文 p.109。

首先让我们先简略地检视一下，为什么法治不能作为自由的基础。关于这个问题，我在前面讨论法治的特点时其实已经简单地勾划了其中的困难。法治下的法律主要具有普遍性，平等应用性及确定性三点特质。首先，根据海耶克的想法，普遍性之所以能够保障自由是由于具有这种特质的法律与命令不同。命令是由命令者规定受令者去作一件特殊的事情，完成这件特殊的事情是命令者本人的而非受令者的目的。这对受令者就构成了强制，因而也限制了他的自由。普遍的法律却不会造成这种情况。遵循普遍的法律行事时，行动者所追求的仍是自己的目的，因而他是自由的。对于这种讲法，首先要指出的是，普遍的法律虽然不像命令那样规定着我们必须接受别人的命令去实现他的目的，但它一样可以构成限制。前面所提到过的禁酒法律当然是对自由的限制。任何自由理论如果得出的结论说是这条法律对人们自由没有做出限制的话，这理论一定有问题。虽然这条法律符合了普遍性的要求，但是它却限制了自由。普遍地对所有人都作出限制的法律并不会由于它具有普遍性就不构成对自由的限制。海耶克把法律与命令视为是截然不同的东西，可能是有点过了头。那些赞成命令论(command theory of law)的人，就将法律视为是主权者(sovereign)的命令。正如华特金斯(J. W. N Watkins)所说的，海耶克过度地强调了命令与禁令(prohibition)之间的分别使得他否认了任何禁令的强制的性格。[①]

---

① 见他的"Philosophy"，本文收在 Arthur Sheldon, ed. *Agenda for a free society: Essays on Hayerk's. The constitution of Liberty*, (London: Published for the Institute of Economic Affairs by Hutchison, 1961), p. 39.

有关普遍性为自由基础的第二个困难是，我们总是有办法将非普遍性的法律以普遍的形式陈构出来。海耶克自己也了解到这点。他所举出的那条德国关税的法律就是最好的例证。一条不含有任何专有名词的法律一样可以只适用于某一个或一群特定的人的身上。普遍性的形式不足以构成普遍性的实质这点是显而易见的事情。但是，比较令人费解的是，这与对自由的保障有什么逻辑上的关系呢？即使实质上具有普遍性的法律，对于每个人还是一样地可以构成限制。只不过它的限制是对人人都适用吧了。所以，事实上法治理念中的普遍性所能保障的是平等而非自由，一个社会也可以大家都平等地缺少某些自由。我这个论证也就同时显出法治的第二个特点——平等应用性——也一样不足以做为自由的基础。

至于法律的确定性这个特质就更不足以为自由提供坚实的基础了。虽然确定性可以在很高的程度上防止肆意及专断的意志，但是确定性极高的法律一样也可以很确定地限制人的自由。商鞅的改革以极为确定的法律来治理国家，但是，我们无论如何也不能把法家的社会视为是一个自由的社会。

在批评他的自由基础理论时，第二个我所要谈的问题是：海耶克能避免以权利作为自由的基础吗？虽然他表面上清楚地说权利只是衍生的，但事实上他是否仍不得不诉诸权利作为最根本的概念，以建立他的自由？对于这个问题的答案我认为是肯定的。海耶克认为要防止强制，我们就必须划出一个私人领域(private sphere)，在这个领域中，别人或政府不得干涉。法治是这个私人领域的基础，也就是说，符合普遍性等特质的法律为我们提供这样一个领域，自由才能得到保障。权利则是在这个私人领域之中的东西；只有在这个私人领域被勾划出来之后，我们才能说对权

利的侵犯这种话。所以，海耶克认为权利并非自然的，因为把什么权利划进私人领域之中，要视乎经验世界而定。所以他说，“对于这种权利所做的任何特定界说，根本不存在什么‘自然的’特性，……”(p.158，中译197)

如果私人领域并不由自然权利构成，那我们该怎么勾划这个领域呢？由谁来勾划这个领域呢？在这里，虽然海耶克没有提到自然权利，但是，他事实上却不得不隐然地诉诸自然权利。对于自然权利的诉求，在两个地方出现。第一个出现的地方是在划定私人领域时必须取得所有人的同意，第二个出现的地方是在制定法律时，如果这条法律不得不对人们作出区分或分类，则该法律必须得到该区分所划定出来之内及之外的人们的接受，也就是得到所有人的接受。他说，

> 如果关于何者应当被包括在个人领域中的问题可以由某个人或某些人的意志所确定，那么这实际上仅仅是将强制的权力转变成了那种意志而已，其实质依旧是强制。同样，试图一劳永逸地确定一个人私域的特定内容，也是极不可欲的。如果欲使人们最为充分地运用他们的知识，能力及预见力，那么可欲的做法便是：在决定何者将被包括在其确获保障的个人领域中的问题时，他们自己应当拥有某种发言权。(p.139，中译172)
>
> 如果这样的界分为该群体中的人和该群体外的人同时认为是有道理的，那么这类界分就不是专断的，也不会使某一群体中的人受制于其他人的意志。(p.154，中译，192)

从这两段引文中，我们可以看出，要制定合乎法治的法律以勾划出一个私人的领域，最后所依据的是每个人的同意。海耶克借用了梅恩(Henry Maine)的名句指出现代社会乃是由契约取代身份的一种转变。海耶克在接受了这个论旨之后，就等于是把法治本身的基础放在同意(consent)这个概念之上了。[①]

以同意及契约做为法治的基础蕴涵着，人是有自然权利的。订立契约的行为，无论是单向的，例如允诺，或是双向的，像交换，都必须假定立约者对他愿意在契约中割让的东西，无论是物品或是服务，拥有一种权利。契约是将这种权利割让给别人，当然，双向契约中，别人也将他的权利割让给我。如果我对于契约中规定应该从我这边割让出去的东西，不具备有权利的话，我怎么可能与别人订立契约呢?别人又有什么可能与我订立契约呢? 所以契约论与自然权利的理论在概念上就有着不可分割的关系。所有契约论的社会或政治理论都必定是德沃金的说的奠基在权利上的理论(rights — based theory)。[②]

海耶克想把自由建基在法治之上，但是法治作为自由的

---

① David Gauthier 指出社会契约是现代西方世界最根本的意识型态，在现代社会中，契约是社会的理据。他详尽地分析了这种社会理论的诸多特色。见他的"Social contract as Ideology," *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 6, No2 (CW, 1977), pp. 130—64.

② H. L. A. Hart 在他的"Are there any natural rights?"这篇名著中，对这点以及权利的概念有详尽的分析。对于海耶克的这项批评，我借用了他的讲法。他的文章收在 *Theories of Rights* Jeremy Waldron, ed. (Oxford: Oxford University Press, 1984), pp. 77—90.

基础实在太薄弱，他又不愿意以权利作为基础，因而只好诉诸同意，可是同意本身就蕴含了自然权利。所以，归根究底，他还是得诉诸自然权利。

以权利作为自由的基础的理论能否成功，不是我这篇文章所要处理的问题。对于权利的怀疑论者，从边沁开始，到麦肯泰尔(A. MacIntyre)都指出，这是一个完全失败的理论。如果他们的讲法是有根据的话，自由主义本身就是建基在一个极为不稳固的基础之上了。

对于海耶克的理论，格雷作了一个极重的断语。他说，“我将指出，他的尝试是注定失败的，并且导引至一个灾难性的范畴混乱(disastrous confusion of categories)。①”我对海耶克的批评没有像格雷那么严厉，但是，我也认为他的自由理论中的自由概念是非常含混不清的，而自由的基础也是很不稳固的。

---

① 见注②所引的格雷的文章，p. 73

自发的秩序与无为而治 *

〔提要〕

海耶克所提出的自发秩序与道家的无为而治，在结果上有许多相似之处，虽然它们的哲学基础是完全不同的。

关键词： 自发秩序，规则，无为而治，自然

---

* 本文原载于《国际中国哲学研讨会》(1986)。

一

自由主义是现代西方社会最主要的意识形态，现代西方社会所成就的社会、政治、道德及经济等秩序，是奠立在这套哲学理论上的。这个新的秩序，与现代以前的社会秩序，有着质上的不同。而自由主义这个理论与中世纪社会所奠基于其上的亚里斯多德的政治哲学，也有质上的差异，我们可以说它们是两个不同的典范。它们对于许多基本的政治及哲学问题，有着截然不同的看法，例如，国家的功能，国家与个人的关系，道德及法律的本质，以及自我等。在西方，自由主义的兴起，可以说是标志着现代社会的来临。从 17 世纪以来，西方社会在政治、经济上的成就，与自由主义有不可分割的关系；而在文学、艺术、科学等方面的成就，也受到自由主义所创造的社会环境很大的助力，因此，也间接地受益于自由主义这个政治哲学。要对现代西方的政治、经济、社会有系统性的了解的话，如果不了解自由主义这个哲学理论是不可能的。

对于"传统中国社会的政治、道德与经济的秩序不是自由主义式的"这个命题大概不会有人提出任何异议，同样的，"中国传统政治哲学的各种学派中，没有出现过自由主义这种理论"，也是一个没有什么争论性的命题。自由主义中的一些基本概念及理论，例如人权、个人主义、契约以及最低度的政府及自由经济等，在中国传统政治理论中都无法找到。但是，根据道家思想所建立起来的社会及政治秩序却似乎或多或少地与根据自由主义建立起来的秩序有某些相似的地方。道家思想中的一些基本观念，像自然、无为及自化等，也似乎与自由

主义的一些观念有相通的地方,虽然它们的哲学理论有着很大的差异。

在这篇文章中,我所要做的工作是对于自由主义与道家的政治哲学作一个比较的研究。我将集中在当代自由主义者海耶克所倡导的"自发的秩序"(spontaneous order)及道家思想中的"无为而治"这两个理论上①。但是,我们必须弄清楚的是,我并非要辩称道家的政治哲学是一种自由主义。我所要指出的只是,根据道家的政治哲学所建立起来的社会、政治、道德及经济的秩序与根据自由主义所建立起来的秩序,有许多相似的地方。换句话说,我想要指出的是,道家的政治哲学可能可以为自由主义所建立起来的社会秩序提供一些哲学上的理据。

二

什么是一个自发的秩序?它与非自发的秩序有何不同?首先,我们必须先界定什么是秩序(order)。海耶克给了它一个定义:

> 在全书中,我们将把"秩序"用来描绘一种"事态"(state of affairs)。在这个事态中,各种不同的众多元素相互关联起来;由对在整体中占有某些时、空

---

① "自发的秩序"这个词是海耶克从波兰麓(M. Polanyi)借来的。见海耶克的 *The Constitution of Liberty*(Chicago:The University of Chicago Press,1960)中所引之波氏的一段文字,p. 160。

> 的部分的认识，我们可以建立起对于其他部分的正确预期，或者，起码是一种极有机会被证明是正确的预期。[①]

从这个定义中，我们可以了解到，一种秩序牵涉到一个全体及其中的各个部分之间的关系；如果对一个秩序的某些部分有所了解，我们就可以根据这个了解，以及对某些其他因素的掌握，预期有关那些我们所不了解的因素及部分。对于秩序的完全了解，也就是可以从较早的一个事态准确地预测在时间上紧接着它而来的事态将会是什么样的。

什么是一个自发的秩序呢？在一个完美的自发秩序中，每个元素所占的地位，并非是由一个外在或内在的力量的安排所造成的结果，而是由各个元素本身的行动所产生的。这个秩序，也不是任何一个秩序中的成员所刻意造成的，而是各成员的行动与互动之间所造成的一个非有意的结果（unintended consequences）。亚当·史密斯的无形之手（invisible hand）的理论，正是自发秩序的一个最好例子。与自发的秩序相反的秩序，是一个由某个外在或内在于该秩序中的分子所作的安排而造成的结果。军队这种组织是一个非自发的秩序最好的例子。这个秩序中的成员应该做什么事及占据什么位置，并非由每个成员未经协调的各自行动所造成的，而是由一个统领的命令所造成的。

自发的秩序究竟有些什么特性？支持它成立的理据何在？

---

① Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, Vol. I(Chicago: The University of Chicago Press, 1973), p. 36。

先谈自发的秩序的特性。根据上面的简略叙述，我将提出两点来说明自发的秩序所具有的特性，并且将它们与非自发的秩序做一个对照。

1. “秩序”在我们的观念中常常与命令连在一起，而有命令就有发令者。因此，当我们提到秩序时，很难不想到它是某一个或某一组人的安排所造成的结果。这种根深蒂固的思想，在西方往往是从宗教方面来的。宇宙间所表现的秩序与和谐，乃是由于创造它的上帝所造成的，上帝的命令使得这秩序得以存在。根据这种想法，秩序乃由命令所造成；宇宙间每个元素之所以占据他现在的位置，乃是根据上帝的命令而来。但是，一个自发的秩序却不同于上面所描述的那种命令所造成的秩序，一个自发的秩序与一个命令式的秩序的不同点在于，前者并非由任何人刻意的安排所造成的，而是由这秩序中的成员之间彼此的互动所产生的。

但是，一个自发的秩序如果不是经过有意的安排，它如何可能产生呢？自发的秩序既然是一个秩序，它就必须具备上述对秩序的定义中所具的特性，也就是说，它是有规律可循的。自发的秩序之所以可能，乃是奠基在普遍的规则这个概念上。普遍的规则与命令的不同处就是，前者并不必要假定一个制定者，而后者却必定有一个颁布者；前者是普遍的，而后者则是个殊的。海耶克有一段话说明两者的差异，他认为法律与命令的不同就在，后者完全决定受命者要做的某一项特殊事情，而前者只是规定了某些规则是一个行动者必须遵循的，但做什么与如何做的决定权完全是在行动者的手中[①]。因此，根据

---

① *The Constitution of Liberty*, p. 150.

规则所造成的自发秩序乃是一个在决定上有多中心的秩序。每个行动者要做什么具体的事，最后都是由该行动者自己做决定，也就是说，他有充分的自由去做自己想做的事情。当然，他必须遵守普遍的规则。但是一个根据命令所造成的秩序就不同，它是单一决定中心式的，也就是说，行动者该做什么事乃是受具体的命令所规定，而这个具体的命令乃出自发令者。

在经济的领域中，中央计划式的经济与市场式的经济最能说明这两种秩序的不同。在前者中，每个生产单位生产什么东西及生产多少都是由中央计划者下命令来决定；但是，在市场经济中，却没有这样一个发号施令者，生产者根据他对市场的知识及预期，而自己作出他的决定。他必须遵守的只是普遍的规则或法律，但是他不用听从任何人的命令。

有关普遍规则的一些问题，例如它的来源是什么？它如何才是公正的等等，我们在这里不必讨论。海耶克对这问题都有一套系统的看法。

2. 命令式的秩序往往是为了完成某项目的或某个目标而存在的，这目的又往往是发令者心中的目的，但有时也可能是行动者们所共有的目的。军队是一个秩序，它的存在是为了达成某项目的，无论这个目的是统帅自己或所有军队的成员所拥有的。在一个命令式的秩序中，发令者所发的命令，就理论上来说都是为了完成这种最终的目的。在一个团体或集体主义的社会中，我们常见到的口号是：为了完成我们的共同目标而努力。但是，在一个自发的秩序中，却没有这样一个要完成的共同目标。每一个行动者有自己的目标，但是他们却并不拥有共同的目标，同时，由于自发的秩

序不是命令式的，也就没有发令者的目标。在这种秩序中，每个人都是个体主义者。个体主义者认为集体主义者所提出的“公共利益”或“公众的好处”这种东西是不存在的，只有个人的利益或个人的好处。如果一定要用这些名词，则它们所指的只是一种价值，这种价值与目的是两回事情。公共的利益所指的就是那组维护自发秩序的规则。如果说在一个自发的秩序中，所有的成员有共同目标的话，则我们只能说他们的共同目标是建立及维持一组更好的规则，可以使自发的秩序运行得更好。但是，很显然的，这种最终目标与命令式的秩序的最终目标是截然不同的两回事。在一个命令式的秩序中，最终目标的追求可以决定每个分子该做些什么事，以及占什么位置；但是，在自发的秩序中，规则的建立只是去创造一些有利的条件，使得每个分子在其中可以完成自己的目标。我们再用市场这个例子来说明这点。在这个秩序中，参与者们并没有一个大家所共同的目标要去完成；每个参与者却有自己的目标，为了达成这个目标，他才参加这个秩序与其他成员发生关系。这个秩序之所以能成一个秩序完全是由于参与者们遵循一些规则去进行活动而达成的。如果说他们之间有一个共同的目标，则这个目标就是他们希望能找到一些更好的规则，使得每个人都能更顺利地完成自己的目标。因此，所谓大家的利益也就是建立一套更好的规则以创造一个条件，使大家在参与市场活动中获得更大的好处。

由以上的说明，很显然我们可以看出，自发的秩序是与自由、人权、契约等自由主义的中心概念有不可分割的关系；而命令式的秩序则完全不能有这些观念的出现。

三

有些什么理由可以支持自发的秩序？当自由主义者指出，自发的秩序乃是一种社会理想时，他们提出些什么理据来支持这种说法？自由主义是一套有系统的哲学理论，它所涉及的问题范围超出了政治哲学，而我这篇文章也并非要谈整个自由主义的理论，因此，我只提出两点自由主义者常提出的论证来说明为什么自发的秩序是一个值得我们追求的理想。

1. 在一个百分之百命令式的秩序中，所有具体的事件，诸如每个人的行为及所占的位置，都是根据发令者的安排所造成的结果，而命令式的秩序又是为了达到某一个最终目标而存在。因此，为了较有效地完成这个最终目标，发令者常常以全知、全能的地位自居，他自称知道为了最有效地完成这个目标，什么人该做什么，以及怎么做。但是，全知全能的人在这个世界上并不存在。我们无可避免地对于绝大部分的具体情况都是无知的。我们不但无法像命令者所宣称的那样能够对所有的具体事件无所不知，即使是近旁的具体事件，我们对它的知识也不是那么充分。为了应付这种对具体事件的无知，我们才采用规则，将具体的事件分类，使得我们能够在不同的具体事件中得以有应付的能力。如果我们对具体事件能够无所不知，则规则就变成多余的东西。人类根据以往的经验，采用或建立起一些规则，使得他们能够应付看来似乎是杂乱的具体世界。就这个意义上来说，所有规则都是抽象的，而命令却都是具体的。规则可以使我们节省许多精力。试想，如果一个不按规则办事的社会，每次碰到一个事件，办事者都必须从头

做起，这样耗费的时间及精力比一个按照规则将具体事件分成各种类别的社会要多出多少。规则的订立，可以使一切变得更有效；一个自发的秩序，正是一个遵循规则的秩序。

其次，根据经验，每一个人对自己的知识、能力、欲望及要求所了解的程度，要比别人对他的了解的程度要高。这个命题虽然应用到有些人时是假的，但对大部分人而言，它是真的。一个自发的秩序，由于它是多决定中心式的，因此，人们在其中可以充分地运用自己的知识、才能来完成他的目的。再用市场与中央计划经济做例子来说明这点。在计划经济中，计划者假定知道什么人有能力以及希望做什么事，因此，他的安排可以产生最高的效率。但是，这个想法与我们上述的那个经验假设是不相容的。对绝大部分的人而言，没有人比他自己更清楚他想要什么，以及他能做什么。在市场经济中，由于没有发号施令者，每个人按照自己的希望及才能去找合适他的工作，由于他对自己的了解经常比别人对他的了解要多，因此，他更能发挥自己的才能[①]。

其三，大家拥有一个共同的目标这种情形，在一个面对面的团体中可能存在。要在像现在这样一个庞大而复杂的社会中找到一个大家共同的目标，无异于缘木求鱼。在现代社会

① 计划经济之不能充分发挥人的知识、才能及主动性是人所共知的。在中国曾经有这样的事情：中央在某一天从收音机上广播，规定某一个地区的农民全部要在该天播秧。这是一个典型的命令式的秩序。试想，这样一个秩序怎么能够充分地利用个人的知识及才能？通过经验的累积，每个地区的农民对于自己地区各种情况的了解不太可能低于坐在办公室发号施令的计划者。这种方式所造成的浪费，是无法估计的（我们姑且不论它对于个人自由所作的干扰。这是我第二点要讨论的）

中，每个人有自己的目标，大家之所以聚在一起建立一个社会，纯粹是由于在社会中我们能够更加有效地达到这个目标。在这个社会中，很显然地，我们无法再用大家所共有的最终目标这种神话式的口号把大家团聚在一起。如果这种社会中还有所谓公共的利益的话，那么它就是建立起一套更公正、更完美的规则，使大家可以在这个秩序中更有效地完成自己的目标。

2. 上面是就人类不可避免的对具体事件的无知来支持规则的重要性，以及为什么命令式的秩序在这种情况下必然会使效率减低。现在我们提出一些道德上的理据来支持自发的秩序这种理论。

在一个命令式的秩序中，为了完成某些大家所拥有的最终目标，发令者用命令来决定每个分子在该秩序中该做什么事以及占什么位置。在这样的一个秩序中，所有的决定权都握在发令者的手中，每个分子自己没有权决定自己做什么以及占什么位置。在这样的秩序中，除了发令者之外，由于对自己没有决定权，大家都失去了自律(Autonomy)。为了完成最终的目标，发令者以全知全能的姿态以及命令的方式决定每个人应该做什么的时候，他事实上是把人当成工具在用。每个人在这样的一个秩序中，只是一个为了完成该目标的工具。如果我们可以用机器代替他去完成他的工作，则没有任何理由不用机器。在一个命令式的秩序中，当我们把人当做工具时，我们可以随意地操纵它，它的存在纯粹只是为了完成我们的目的，它自己没有任何目的。我们对于工具可以任意地支配而不犯任何道德上的错误。当我误用一种工具时，我所犯的只是知识上的错误，但是，没有人可以因此而责备我道德有亏损。

但是，在一个自发的秩序中就不同了。由于在这个秩序中，每个人可以决定他要做什么，以及他希望达到什么目的，因此，他能够拥有自律。由于他自己有最后的决定权，别人也无法将他当做工具来任意操纵。当然，在市场这个秩序中，每个人事实上只把别人当做达到自己目的的工具，但是，由于最后决定权并非握在别人手中，人们可以预防或抗拒被别人当做工具。这个康德式的理据——我们永远不应该把人只当作工具，是自发的秩序这个理论的道德理据。人权、自由、契约、自由经济、最低限底的政府与自发秩序的理论有不可分割的关系。

以上所说的是海耶克有关自发的秩序这个理论的要旨，他认为这个理论承继了从洛克经亚当·史密斯到弥尔(J. S. Mill)这个自由主义的传统。究竟海耶克以及洛克等人的理论是否能经得起批评，我在这里不打算讨论。自由主义从洛克以来，即不断受到批评，最近这种情况更有升级的现象。事实上，自由主义的理论不断地在作修正，真正主张最低限度政府的人，目前可能只有海耶克、诺齐克及弗烈德曼等少数几个人了①。

---

① 对自由主义哲学的批评可参看：A. MacIntyre, *After Virtue*(London: Duckworth, 1981); M. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982); M. Sandel (ed), *Liberalism and its Critics* (London: Basil Blackwell, 1984); M. Oakeshatt, *Rationalism in Politics and Other Essays* (London: Methuen, 1962); C. B. MacPherson, *The Political Theory of Possessive Individualism* (Oxford: Oxford University Press, 1962); C. B. MacPherson, *Democratic Theory*(Oxford: Claredon Press, 1973)。

法兰克福学派的哲学家们所集中讨论及批评的是整个“现代性”(Modernity)的问题。他们最主要集中在工具的理性(Instrumental Rationality)这个概念上。但是他们的著作也都可以被视为是对自由主义的批评及检讨。

四

道家产生的历史背景是春秋战国时代的战乱纷争。在这个混乱的时代,根据周文所建立起来的社会、道德、政治秩序,正在面临崩溃。用以维持这个秩序的周文,成了徒有架子的形式。儒家想藉仁、义来充实这个外在的架子,老子及庄子则认为文、礼、仁、义这些东西都是外在的形式,即使它们能够成就社会秩序,这个秩序也不是一个理想的秩序,在这个不理想的秩序中,人们受到束缚而不能得到真正的自由及解放。

像儒家哲学一样,道家哲学基本上也是一种内圣及成德之学,它最终的关怀是个人的修养以及成为一个有德之人[①]。但是,修道及成德无法脱离社会而完成,而社会如果没有政府,它的存在也就岌岌可危。道家并非政治上的无政府主义者,对于什么是理想的政治秩序,道家提出一套想法,这套想法就是"无为而治"这个理论。这个理论与道家内圣及形而上的理论有不可分割的关系。道家内圣及形而上的理论,最重要的论旨就是叫人顺应自然、顺性而行,而不要刻意。在庄子〈刻意篇〉中所列举的五种人:山谷之士、平世之士、朝廷之士、江海之士及道引之士,都是刻意而不顺性的人物。这些人违反了自然,因此也非得道之士。庄子认为只有澹然无极的圣人,才能做到"**不刻意而高、无仁义而修,无功名而治,无江海而闲,**

① 道家与现代人对有德这个观念的看法有很大不同。现代人所谓有德是指道德操守好,而道家思想中的有德之人则并不是指道德操守好的人。德性(Virtue)可以包含非道德性的东西。把德性与道德视为一体是现代人特有的想法。

不道引而寿，无不忘也，无不有也”。这样的人才能顺乎自然而得到自我解放。而天地之所以为大也在于它能顺应自然，因而成就万物。所以老子说：“**生而不有，为而不恃，长而不宰，是为玄德**。”（《老子》第十章）又说：“**道法自然**。”

道家无为而治的思想，可以说是他们的形而上学及内圣之学在政治上的应用。《老子》及《庄子》二书中谈到无为而治的地方很多。

> 是以圣人处无为之事，行不言之教。（《老子》第二章）
>
> 为无为，则无不治。（《老子》第三章）
>
> 道常无为而无不为；侯王若能守之，万物将自化。（《老子》第三十七章）
>
> 故圣人云：‘我无为而民自化。’（《老子》第五十七章）
>
> 夫虚静恬淡，寂淡无为者，天地之平而道德之至，故帝王圣人休焉。休则虚，虚则实，实者伦矣。虚者静，静者动，动则得矣。静则无为，无为也则任事者责矣。（《庄子·天道篇》）
>
> 夫帝王之德，以天地为宗，以道德为主，以无为为常。（同上）

但是，究竟什么是“无为而治”呢？

老子将“无为”与“无执”并举。他说：“为者欲之，执者失之，是以圣人无为故无欲，无执故无失。”（《老子》第六十四章）无为与无执在这里所指的是修道之人的不执著与不陷溺的一

种明觉境界。所谓“陷溺”、“执著”所指的是陷溺与执著于不真实的东西，也就是没有体悟到“道”。由于经验世界中的万物万象都是变动不居的，如果我们对于其中任何一个事件或任何一个对象拘执不放，以为它就是真实，则无法把握到道的真谛。因为经验世界的变动不居，虽是道的运行，但道本身却是常久而不变，独立而不改的。道本身所体现的是“无为”，它的一切都是顺乎自然。因此，有为与执著，不只不能使我们体悟及体现道，反而把我们带到相反的方向去。

在政治上，怎么样才叫做“无为”呢？由于法家思想的影响，常常有人把道家在政治上的无为解释为君主的南面之“术”，这种解释是把无为纯粹当做一种君王统御臣下的技巧，君王不显示出自己的好恶，使得臣下对他莫测高深，因而也不知道如何去迎合他。在这种情况下，君王当然是处于优势的地位。虽然道家思想中不能不说隐藏有这种种子在里面，可是我却认为这不是道家无为的主要意思。如果这是无为的主要意思，则“无为而治”中的“治”字就很难讲得通。无为而治所指的并非是指君王能够全面控制臣下，如果它所指的仅是这点，则它必定要强调君王之必须拥有绝对的权力，但是，这个论旨却与道家的放任自然是相冲突的。如果无为所指的并不是法家的君王南面之术，那么它究竟是什么呢？

无为这种政治理论，就是要执政者清静，对于人民不做干预，让人民自己去发挥创造性。执政者因为有权在手，常常很难不使用权力去干预人民的生活，这种干预，使得人民不能顺性去做自己喜欢做的事，因而也就妨碍甚至损伤了人民的自发性与创造性。中国历史上最有名的以“无为”作为政府治理的方法的时代是在西汉初年；曹参与陈平是这种政策的执行

者，他们的故事很能说明究竟道家理想中的无为是一种什么样的政治。

> 孝惠元年，除诸侯相国法，更以参为齐丞相。参之相齐，齐七十城。天下初定，悼惠王富于春秋，参尽召长老诸先生，问所以安集百姓。而齐故诸儒以百数，言人人殊，参未知所定。闻胶西有盖公，善治黄老言，使人厚币请之。既见盖公，盖公为言治道贵清静而民自定，推此类具言之。参于是避正堂，舍盖公焉。其治要用黄老术，故相齐九年，齐国安集，大称贤相。
>
> 参子窋为中大夫。惠帝怪相国不治事，以为"岂少朕与？"乃谓窋曰："女归，试私从容问乃父曰：'高帝新弃群臣，帝富于春秋，君为相国，日饮，无所请事，何以忧天下？'然无言吾告女也。"窋既洗沐归，时间，自从其所谏参。参怒而笞之二百，曰："趣入侍，天下事非乃所当言也。"至朝时，帝让参曰："与窋胡治乎？乃者我使谏君也。"参免冠谢曰：'陛下自察圣武孰与高皇帝？"上曰："朕乃安敢望先帝！"参曰："陛下观参孰与萧何贤？"上曰："君似不及也。"参曰："陛下言之是也。且高皇帝与萧何定天下，法令既明具，陛下垂拱，参等守职，遵而勿失，不亦可乎？"惠帝曰："善，君休矣！"(《汉书》卷三十九，〈曹参传〉)

曹参这两段故事说明了无为政治中的一个要义。无为并不是指为政者终日无所事事，它所指的乃是，为政者对于百姓采取不干预的政策。让人民自由地发挥自己的能力。但是在

无为政治中为政者究竟做些什么事呢？为政者所负责的实际上就是制定出好的法律及规则，这些法律及规则是所有人在从事自己的工作时所必须遵守的。曹参认为萧何制定的法律及政策已经是相当完美了，他没有什么能力再对它做修改，因此，他可以乐得闲着。这就是历史上有名的"萧规曹随"。从这点可以看出，无为政治最根本的要义是尽量地给人民自由，有权者尽量地不对人民做任何干预。但是，没有一个社会中所有人的自由都是无限的，因此，好的法律及规则的制定，就成了为政者的唯一工作。这种政治所造成的效果的确很像西方现代自由主义所造成的秩序；但是，无为政治到底只是一种治理人民的方法，它与建基在人权这个概念上的自由主义的基本哲学理论是完全不同的。在无为政治的理论中，最忌讳的一种人物就是对所有的事都要明察秋毫的人，明察秋毫的人就无法放得开让别人去发展。因此，周亚夫在平定七国之乱，入为丞相后，他不用赵禹，因为虽然"**赵禹为丞相史，府中皆称其廉平**"，"**然亚夫弗任，曰极知其无害，然文深，不可以居大府**"（《汉书》卷十九，〈赵禹传〉）。周亚夫在做将军屯兵细柳时，是以军纪严格出名的，汉文帝入营巡视也不得不按军令而下车；但是做了丞相之后，却不用赵禹这种苛察的人，这点表示周亚夫了解到军队与政府是两种不同的秩序，前者是上面所说的命令式的秩序，而后者是一种自发式的秩序。如果把用在合乎前者的规则应用到后者时，所造成的一定是坏的后果。

其次，无为政治是一种分层负责的政治，每个人做自己分内的事；因此，它最忌讳的就是诸葛亮式的事必躬亲。中国历史上有关分层负责这个观念，以陈平与丙吉两人的故事最为

有名。

> 居顷之，上益明习国家事，朝而问右丞相勃曰："天下一岁决狱几何?"勃谢不知。问："天下钱榖一岁出入几何?"勃又谢不知。汗出洽背，愧不能对。上亦问左丞相平。平曰："(各)有主者。"上曰："主者为谁乎?"平曰："陛下即问决狱，责廷尉；问钱榖，责治粟内史。"上曰："苟各有主者，而君所主何事也?"平谢曰："主臣！陛下不知其驽下，使待罪宰相。宰相者，上佐天子理阴阳，顺四时，下遂万物之宜，外填扶四夷诸侯，内亲附百姓，使卿大夫各得任其职也。"上称善。勃大惭，出而让平曰："君独不素教我乎！"平笑曰："君居其位，独不知其任邪?且陛下即问长安盗贼数，又欲疆对邪?"于是绛侯自知其能弗如平远矣。居顷之，勃谢(病请)免相，而平颛为丞相。"(《汉书》卷四十，《陈平传》)

陈平在这段对话中所指出的就是无为政治的另一个要义，每件事情有负责的人。决狱是廷慰所管，钱榖则由治粟内史负责；而宰相所管的是佐助天子理阴阳，顺四时；天子本人则真的只要做到垂拱就行了。有为的政治则不然，权越大的人除了自己分内所该做的事以外，还要去做他属下所应该做的事情。这样就把秩序破坏了。无为并非叫为政者什么事都不做，而是让每个人能充分发挥自己的能力去做自己分内的事。这点不仅可以用在百姓身上，让他们去充分发挥自己，同时也用在执政者的身上，使一个官僚机构本身也变成一个自发的

秩序。无为政治事实上也就是一个多决定中心式的政治，因此庄子说："静则无为，无为也则任事者责矣"。（《庄子·天道篇》）

五

讨论过了"无为"的涵义，下面要问的是，在无为而治的理论中，怎么样才能算是"治"的境界？这种理论要建立的是一个怎么样的政治秩序？我们可以从理论与实际两方面来看这个道家的政治思想。先看理论方面：

> 是以圣人处无为之事，行不言之教。万物作焉而不辞，生而不有，为而不恃，功成而弗居。（《老子》第二章）
>
> 道常无为而无不为；侯王若能守之，万物将自化。（《老子》第三十七章）
>
> 故圣人云："我无为而民自化；我好静，而民自正；我无事而民自富；我无欲，而民自朴。"（《老子》第五十七章）

庄子对于无为而治，也有下述的描写：

> 阳子居蹴然曰："敢问明王之治。"老聃曰："明王之治，功盖天下而似不自己，化贷万物而民弗恃；有莫举名，使物自喜；立乎不测，而游于无有者也。"（《壮子·应帝王篇》）

> 闻在宥天下，不闻治天下也。在之也者，恐天下之淫其性也；宥之也者，恐天下之迁其德也。天下不淫其性，不迁其德，有治天下者哉！昔尧之治天下也，使天下欣欣焉人乐其性，是不恬也；桀之治天下也，使天下瘁瘁焉人苦其性，是不愉也。夫不恬不愉，非德也，非德也而可长久者，天下无之。
>
> 人大喜邪，毗于阳；大怒邪，毗于阴。阴阳并毗，四时不至，寒暑之和不成，其反伤人之形乎！使人喜怒失位，居处无常，思虑不自得，中道不成章，于是乎天下始乔诘卓鸷，而后有盗跖曾史之行。故举天下以赏其善者不足，举天下以罚其恶者不给，故天下之大不足以赏罚。自三代以下者，匈匈焉终以赏罚为事，彼何暇安其性命之情哉！（《庄子·在宥篇》）

从这几段引文中，我们可以看出无为而治这个理论中所谓的治是一个什么样的境界。《老子》第五十七章中“自化”、“自正”、“自富”、“自朴”，以及庄子所说的**“化贷万物而民弗恃”**，**“自三代以下者，匈匈焉终以赏罚为事，彼何暇安其性命之情哉！”**都表现出道家心目中治的境界。自化、自正、自富及自朴，都是一种个体在其中能充分发挥自己才情的世界。由于政治领袖无为，不进行干涉，所以人民才能自化、自正、自富及自朴，这种成就并不是靠统治者的命令所达成，而是靠人民自己透过对自己及客观环境的知识，加以运用才能达到的。因此，老、庄都一再强调“生而不有，为而不恃”。上引《庄子·在宥篇》最后一句话更明显地表示了道家所谓的治，乃是要让人民能顺性去发展，任何干预所带来的后果都是对这种可能性

的破坏，这种想法与弥尔在《论自由》中的想法是极吻合的。弥尔认为自由是发现真理及自我发展所不可或缺的条件，人类在文化上的各种成就，都得依赖自由才能够得以充分发展；老庄的自化所指的也正是这种人的创造性的充分发展。在无为政治的理论中，“无不为”是一项极重要的观念，唯有在上者无为，才能有无不为的效果。因此，无为政治的最终目标还是无不为。无不为就是“生育万物”。

对于汉初的无为政治，史书有这样的记载：

> 当孝惠吕后时，百姓新免毒蠚，人欲长老养幼，萧曹为极，填以无为，从民之欲，而不扰乱，是以衣食滋殖，刑罚用稀。及孝文即位，躬修言默，劝趣农桑，减省租税。（《汉书》卷十二之《刑法表》）

汉初的无为政治最重要的运用范围，还是在经济政策方面，无为的经济政策就是现代的放任政策。实行这个政策的效果，使得汉初由极端贫穷的情况变为非常富裕。汉朝初年由于经过多年的战乱以及秦朝的横征暴敛，人民及政治都已到了贫困不堪的境地。

> 汉兴，接秦之敝，诸侯并起，民失作业，而大饥馑，凡米五千石，人相食，死者过半。……天下既定，民之盖臧，自天子不能具醇驷，而将相或乘牛车。（《汉书·食货志》上）

连天子都不能有同样颜色的马来拉车，可见社会贫困到

什么地步。

在这种极端贫困的境况下，汉初几位皇帝施行了轻徭薄赋的不干预政策，尽量减税，让人民能发挥自己的力量，去从事生产工作。实行这种政策的结果是什么呢？司马迁在汉武帝时代作了这样的描述：

> 至今上即位数岁，汉兴七十余年之间，国家非遇水旱之灾，民则人给家足，都鄙廪庾皆满，而府库馀货财，京师之钱累巨万，贯朽而不可校。太仓之粟陈陈相因，充溢露积于外，至腐败不可食。……守闾阎者食粱肉，……故人人自爱而重犯法，先行义而后绌耻辱焉。

这是实行无为政治所造成的结果，在中国历史上这种黄金时代是不常见的。

六

无为政治的理据究竟是什么？为什么根据无为而治所建立起来的秩序才是理想的？前文中提过，无为而治与自发的秩序在效果上相仿，也就是说，根据这两种理论所建立的秩序很相像，它们都是一种自由、放任而非命令式的秩序。但是这两种理论的基本观念及立场是不同的。自由主义最基本的问题是康德所提出的“人乃是目的，而不是手段”。无为而治的理论却不是建基在这个命题上的。它的基础究竟在哪里？

上文中也曾经提过，无为政治的理论与道家的内圣之学

及形上学有不可分割的关系。它的基础就建立在它们之上。简单地说，无为政治的根据就是"道"本身。由于道本身是无为的，而且宇宙间一切万物皆由道所生，因此，政治如果要合乎道，就必须无为；道之所以能生化万物正是由于它无为，同样的，为政者如果要使人民能发展创造生机，也唯有施行无为政治。由于行无为才能做到不禁各物之性，而使万物生长化育，因此，当我们说万物乃由道所生时，生的意思在这里并不是像神从无创造万物那样。道之生万物乃是一种"不生之生"①。"不生之生"所指的是万物能顺其自然而自生自长，不受外力的干扰。如果受到外力的干扰，万物就无法顺利地自然生长。道之所以伟大也就在于它能容物自生，不对它们加以干扰。无为政治的根据就在于道本身就是无为的。它的主张就是要政治领袖们行道，效法道这种让万物自生的气度。唯有这种政治的方式，才能使政治也能做到不生之生。

"无为"、"无执"这些都是工夫上及实践上的字眼，它们所指的是人要达到某种修养或境界所必须做的实践工夫。当然我们也可以说它们本身就表现一种境界②。"无为"与"无执"是一种精神上的境界，达到这种境界的人所体现的精神状态就是自然潇脱，不黏滞；而自然潇脱等这些词语，也可以说是

---

① 见牟宗三先生之《中国哲学十九讲》(台北：学生书局，1983 年)中之第五、六、七三讲。

② 牟先生将道家的系统称之为"境界形态的形上学"。他的意思是，道家的理论形态是一种由主体实践出发而展伸到外在世界的。通过主体的实践，把握到道的真谛，但是道的客观性的最后基础却建立在主观的实践上。"境不离识，唯识所造"这句话很能表明这种形态的形上学。参看《中国哲学十九讲》第五、六、七三讲谈道家的部分。

德性的字眼[①]。德性的字眼是用来形容人的。由于政治是一种体现道、体现自然的工作，因此政治领袖必须具备上述的诸种德性，如果不具备那些德性，他所能实行的必定只是有为的政治，因而也就背离了道。

由上面的说明可以看出，无为政治的理据一方面是形而上的道，另一方面是内圣之学中的德。只有无为政治才是合乎道的，而且，政治领袖只有行无为之治时，他才能实践或完成一个政治领袖所应该具备的德性。一行有为政治，一方面就是违道而行，另一方面政治领袖本身也就没有符合政治领袖这种格所该具备的德性。

儒家认为内圣与外王是相通的。对一个儒者而言，内圣是外王的充要条件。这种主张现在常被人指为是忽视了政治制度的重要性。其实道家的无为而治也离不开"内圣外王相通"这个规模。完美的政治秩序之所以可能达成乃是依靠君王体现他所应该具备的德性。当然道家在这里所要求的德性与儒家所提出的德性不同，道家所提出的德性是自然、无为、无执。在这种规模的政治理论中，理想秩序之实现依赖于统治者的成分实在太大。圣王是不世出的，要有权者无为也是天大的难事。中国传统政治理论的最大难题也就是在这里[②]。

---

① 德性并非只限于道德方面。见注①，页69。

② 牟宗三先生在《论中国的治道》一文中指出，传统的中国政治理论中，只有治道而无政道。无论是儒家的德化的政治，道家的道化的政治，或是法家的物化的政治，它们所指出的都只是为政者应该采取的治理方法及他们所该具备的德性。对于政权的合法性(Legitimacy)及合法化(Legitimation)的问题，传统的理论几乎没有碰到过。这种讲法的确是能够一针见血地指出中国传统政治理论的问题。见〈政道与治道〉(台北：广文书局，1961)。

自然权利，国家与公正

——诺齐克的极端自由主义*

〔提要〕

诺齐克在为一种最低度的政府提出一个哲学的理论。他的这个政治理论与洛克的财政论有着密切的关系。

关键词：无政府，自然权利，分配公正

一

自18世纪法国大革命以来，自由与平等是西方自由主义

* 本文原载于《知识分子》，第二卷，第一期(1985年秋季号)。

者所追求的最重要的两个政治理念。自由是指个人的思想与行动在不侵害他人的权益时，政府或别的个体没有权利对他们进行干涉。个体自由包含下列这些具体项目：思想、言论、宗教信仰、集会、人身及私有财产等。平等的理念则较为复杂。自由主义所提倡的平等是针对着封建社会中人的不平等而发的。在封建社会中，人的地位、身份及阶级大部分是由人的出生而定，人与人之间一生下来就不平等。自由主义所指出的平等是要消减这种由出生决定的不平等。具体地说，平等是指政治权利上人与人之间没有差异，大家都有同等的选择权、被选择权、受教育的权利等；在经济权利上，则不允许有过度不平等的现象。这两个理念中的任何一个都是很不容易实现的，而同时要实现两个理念，到目前为止，没有一个社会能够成功。更棘手的问题是，这两个理念之间可能有一种冲突，也就是说，如果我们想要实现其中一个，则另一个理念一定会被牺牲或至少被消减。就现实上来看，由西欧文明所建立起来的国家，自由这个政治理念都有了很高程度的实现。在这些国家中，国民都可以拥有高度的上述各项自由；但是，在这些国家中，经济上的不平等仍旧存在，这种不平等的程度甚至是非常大的。就理论上而言，自由主义的政治哲学，在最初发生时本来是要给自由与平等这两个理念提出理论基础的，但是，经过二三百年的发展，它的主要工作变成了为政治自由及经济上的差异找寻哲学根据。也就是说，自由主义者的理论一方面要证立个体政治自由，而另一方面又要证立经济上的不平等。平等这个理念的范围被限制在政治权利方面，经济上的平等不但不再是自由主义者所追求的，相反的，他们所作的工作，变成了去证立为什么经济

上的不平等并非不合理和不公正。当然，自由主义者并没有完全忽视平等这个理想。虽然他们并不认为经济上的不平等是不公正的，但他们仍强调机会的平等这个重要的概念，并且极力追求在出发点上能够做到平等。这就是为什么现在的自由主义者都竭力赞成福利国家的主张以及这种社会所采取的一些政治措施。

对于自由主义最强而有力的攻击及批评是来自左派的思想家。他们最著力的批评是，经济上的不平等必然地导致政治上的不平等；因此，允许经济上的不平等使得政治上权利的平等成了徒有虚文的东西。自由与平等这两个理念在一个允许社会主义财产权的制度下是无法共同实现的。而自由主义在现实上所允许的经济差异事实上已经造成了一个阶级的社会，在这个社会中不同阶级的人所拥有的机会，以及实现他们的才能的可能性都有很大的差距。

另一种对自由主义的攻击是来自右派的极端自由主义(libertarianism)。经济学家傅利曼(Milton Friedman)以及海耶克(Friedrich Hayek)都一再指出，当代的自由主义者所提倡的福利国家的理论，事实上已经偏离了18世纪自由主义者的原义[①]；福利国家的理论事实上混进了许多社会主义的成分。他们指出社会福利中的许多措施，如社会福利、累进税、医药保险等，都是使政府去负责它不应该负责的事情。由于这个原因，政府的权力也随着不断地扩大。18世纪自由主义者对

---

① Milton Friedman, *Capitalism and Freedom* (Chicago and London: The Univ. of Chicago Press, 1962); Frederick Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, vol. Ⅱ (The Univ. of Chicago Press, 1976).

政府的构想是将它的权力范围缩得越小越好，要求政府变成人民的保姆这种福利国家的构想，却正好跟这种想法是背道而驰的。一个人如果拥有越多的权力，则别人的自由也就受到越大的限制，政府的权力也不例外。权力固然可以被用来做有益的事情，但是，自由主义者对人性的看法使得他们认为，有权者做有害的事情的可能性要比做有益的事的可能性高得太多；因此，最好的办法是把政府的权力减低到最小的程度。

二

诺齐克(Robert Nozick)的《无政府、国家与乌托邦》一书是近年来所出版的代表这个思潮最精彩的著作之一[①]。他锋利的观点、严密的论证以及清晰的表达都是造成此书轰动的原因。出版十年以来，赞成及反对它的论文不断出现。有许多专业性的杂志出了诺齐克的专辑，无数学术会议也在讨论他的理论。在自由主义饱受围攻的时候，一个提倡极端自由主义的理论能够受到如此的重视，一定有它的过人之处。我这篇文章所要讨论的就是该书中最重要的一个理论——分配的公正论(theory of distributive justice)。在讨论他的公正论之前，我必须把他整个理论的轮廓作一个勾画，这样才能显出公正论在他整个理论中所占的位置，以及他为什么会提出那样的一种公正论。

---

① Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia*(New York Basic Books Inc., 1974).

政治哲学最根本的课题之一是为国家的成立找寻理由及根据。这项工作的要点是，一方面提出国家的成立乃是为了达到某种目的所必须的；另一方面，它又提出理论来支持组成国家并不会违反任何道德的原则。不同的政治哲学学派为不同的政体提出理论的根据。但是，并非所有政治哲学的理论都是主张国家的成立是不必违反道德原则的。无政府主义的根本主张就是：任何形式的政府都或多或少地违反了一些道德原则，因此，国家的成立，在道德上是无法找到根据的。诺齐克很严肃地考虑了无政府主义的论旨，他最后所得的结论是：某一种形式的国家组织并不需要违反任何道德原则。他将这种形式的国家称之为“最低度的国家”(minimal state)。在这种形式的国家中，政府的功能及权力只限于防止暴力、偷窃、欺诈以及责成契约之履行等，也就是说，国家的职责只是一个守夜人的职责。任何政府如果拥有比守夜人更多的权力的话，则它一定会侵犯到个人的自然权利，因此，也就违反了道德原则。诺齐克的极端自由主义必须面临两方面的挑战：一方面它必须应付无政府主义者的主张，另一方面它要对付那些认为国家的职权必须超越只是做守夜人的范围的理论。他的书共分为三部分，第一部分所辩的就是，最低度国家的成立，从道德的观点来看，是可以被接受的，因此，无政府主义是错的。第二部分所谈的是，那些用公正、平等及其他道德理念来支持非最低度国家的理论是站不住脚的，因为他们的公正论本身就是不能被接受的。第三部分中则指出为什么最低度的国家是一种值得我们去奋斗的理想。

最低度国家的导出，是从洛克(Locke)的自由状态(state of nature)为出发点的。但是，诺齐克与洛克不同之处是，他

并不像洛克那样认为国家的成立乃是依据参与者所订的契约为其根据，因此，他的理论不是一种契约论。在自然状态中，人们拥有一些自然的权利(natural rights)，如人身、自由、健康等不受侵害。同时，在自然状态中，自然的道德律(natural law)也是被大家所接受的。这些道德律规定什么是对的行为，什么是错的行为。在自然状态中，由于没有一个统一的机构来执行这些道德律，每个人自己必须以自己的力量来保护自己的自然权利；也没有一个统筹的机构来对侵犯者加以惩罚，受侵犯者必须自己对侵犯者加以惩罚。这种对侵犯者的惩罚也是被侵犯者的权利。根据洛克的理论，任何人都有权惩罚破坏自然道德律的人。很显然的，如果人们停留在自然状态中，则将会有诸多的不便。为了防止自己的权利受到侵犯，以及在自己的权利受到侵犯后对侵害者施加惩罚，人们会消耗掉大部分的精力与时间，以致无法做自己本来想作及可以做的事情。由于这种不便的处境，我们可以想像有些有生意眼光的人出来组织一些保护权利的机构。他们所出售的是一种服务：这种服务一方面保护人们的权利不受到别人的侵害，另一方面，当被保护者的权利受到侵害时，这个机构会代替受害者执行惩罚的工作。参加保护机构的人在加入时同意授权给保护机构替他执行判断与惩罚。最初，在同一区域内可能会有许多保护机构成立，出售他们的服务，在经过一段时期的竞争后，保护能力较差的机构将会被淘汰掉。当大部分的保护机构被淘汰之后，让我们假定只有两个最强有力的保护机构还继续存在时，我们看看会发生什么样的事情。在这个情况下，一部分人参加一个机构，另一部分人参加另一个机构。如果两个参加不同机构的人有争执时，各人都诉

诸自己的保护机构来保护自己的权利。让我们假定这两个机构都是诚心执行自然道德律的。如果他们的判断每次都相同，则没有什么争执会发生；为了经济的理由，这两个机构合而为一的可能率是极高的。但是，如果两者的判断经常出现差异，甲的保护机构总是认为甲对，乙的保护机构总是认为乙对，则这两个保护机构只好诉诸力量。如果其中一个保护机构常常都赢，则大部分的人都会从输方转移到赢方，要求它的保护服务。久而久之，输方也会被淘汰。另一个可能是某个机构在某一个地区中常常赢而另一方在另一地区中也常赢，则住在某地区而参加另一个保护机构的人就会搬家或转移保护机构。最后还有一个可能是，两个保护机构同意设立一个仲裁者，这个仲裁者拥有最后的判决权。当两个保护机构有争执时，他们必须听从仲裁者的最后判决。因此，这个仲裁者本身变为拥有最后决定权者。上面这四种可能都导致在某一地区中只剩下一个最有力的保护机构的结果。这个保护机构满足了最低度的政府的两个条件：(1)在某一地区中拥有合法使用武力的垄断权；(2)它保护该区域中所有人的权利[①]。有关这个保护机构的最重要问题是，它究竟有没有违犯人们所拥有的自然权利？如果它违反的话，则国家的成立就道德的观点来看是不能被接受的。诺齐克指出，很显然的，这个保护机构并没有侵害到人们的自然权利，因为人们是出于自愿将自己在自然状态中所拥有的对侵害他的自然权的惩罚权交给了保护机构。保护机构的权利及权力是奠基于参加者

---

① 关于这个国家的定义，见 Max Weber, *Theory of Social and Economic Organization*(New York: Free Press, 1947)p. 156.

的自愿行动上的，因此，它是有权惩罚侵害受它保护者的人的。如果国家是建立在这个基础上，则无政府主义的论旨——国家会侵害人权——就无法立足。其次，这个最低度的国家职责与功能，很显然的只是防止暴力、偷窃、欺诈等违犯自然人权的事。除此以外，国家没有权利对个人作任何要求或强迫他做任何事情。只要一个人没有违犯他人的人权，国家就不应该对他进行任何干涉。国家的权利不能超过个人所能授予它的权利，而在自然状态中个人的权利仅限于保护自己的人身、健康等以及惩罚对他的权利有所侵犯的人。

三

国家的职权是否应该被限制在只作防止暴力、偷窃、欺诈等守夜人的工作？当国家拥有比上述更多的职权时，它是否就必然侵害到自然人权？许多政治哲学家认为国家所拥有的职权应该超出诺齐克所列出的那些守夜人所有的职权。在政治思想史上，大部分的理论都赞成政府的权限应该超出最低度国家这个理论中所说的政府应有的权限。其中最强而有力的一种说法是，由于政府必须要负责分配的公正(distrbutive justice)得以实现，因此，除了防止偷窃、暴力等职权外，它还必须监管社会上资源的分配，使得人民能够生活在一个公正的社会中。为了达到分配的公正，政府可以立法防止垄断，提供福利设施，采用累进税等。这些自由主义者提倡的措施，都超出了最低度国家的职权。其他更强烈的措施，如限制人民不准读某种书，发表某种言论以及穿什么形式的服装，则更不是政府所应该拥

有的职权。

诺齐克指出，当政府的职权超出守夜人的范围而进入负责或监理分配的公正时，它一定会侵犯到个人所拥有的自然人权。历来那些以公正作根据而提倡超出最低度的政府的理论，都是奠基在错误的公正论之上的。如果要指出，只有最低度的政府才是能够被接受的政府时，我们必须指出历史上那些公正论的错误在哪里，同时还得提出一个正确的公正论。

分配的公正论所要处理的是，某一个人应该得到些什么？这是一个规范伦理学中的问题。解决这个问题的办法是提出一组原则，根据这组原则，进行分配。当然，以这种方式构思问题有误导的可能。这样构思问题时，我们可能会认为分配的工作是要把本来不属于某人的东西，分派给他。如果分配的问题是这样的话，则它就隐含着有一个人或一个组织必须进行这种分配的工作。而当分配问题所牵涉到的是所有的公民时，只是政府最适合做这项工作。

极端的自由主义者认为这样来构思分配的公正问题是一种错误。海耶克甚至认为，公正的问题只是属于个人行为的问题，分配公正的问题根本就不存在[①]。诺齐克指出，分配公正的问题，并非一个中央统筹机构如何把已有的东西用什么道德或公正原则分发给个人的问题，而是个人根据什么原则而能有权利拥有某些东西。在这种取得拥有权的过程中，只有个人与个人之间的交易是否违反了道德原则的问题。为了指出

① 见上面所引的海耶克的《法律、立法与自由》一书中的第二册，尤其是第九章。

用分配公正作理由来扩大政府权限乃是一种站不住的理论，《无政府、国家与乌托邦》的第二部分整个是用来讨论公正问题的。

根据诺齐克的说法，公正分配所牵涉到的有三方面的问题：

(1) 一个人如何能有权利拥有本来不属于任何人的东西？

(2) 一个人如何有权利拥有本来属于别人的东西？

(3) 当某一个人违反了某些道德原则而拥有了他没有权利拥有的东西时，我们该怎样矫正这种不公正的现象？

这样对问题的构思，把分配公正的问题转化成了有权拥有的问题。相应于上列三个问题，我们有三组原则来处理它们：

(1) 有关占取的公正原则(the principle of justice in acquisition)

(2) 有关转让的公正原则(the principle of justice in transfer)

(3) 对不公正占有的修正原则(the principle of rectification of injustice in holdings)

这三个原则所处理的问题已经穷尽了分配公正中所有的问题。

四

诺齐克建立公正论的途径是透过对别的公正论作批评而完成的。他提出两对概念来说明，以往绝大部分的公正论都是

不能被接受的。他将自己的理论称为 Entitlement Theory①。这个理论的特质，在讨论完这两对概念及批评了以往的公正论之后，就很容易显现出来了。

所有分配公正的原则可以用两组概念来对它们做大区分。(1)模式化的与非模式化的；(2)历史性的与非历史性的。要了解何为模式化的与非模式化的分配原则，让我们举一个例子来说明。“根据人的智商作分配”这个原则是一个模式化的原则。根据这个原则，社会上的人获取分配物的差异，与他们的智商的差异是相应的。假定这个原则更进一步说，智商与每人的分得物成正比，则在这个社会里智商越高的人，所得到的东西也越多。在一个根据这种分配原则来实行分配的社会中，智商低于某人的人会不被允许比智商高于他的人拥有更多的东西。根据这个原则，物质或其他东西(如自由、权利等)的分配将会是一种模式，而这个分配的模式是相应于该社会中智商分配的模式的。诺齐克指出，这一类的分配原则就叫做模式化的原则，而根据模式化的原则所得到的分配结果就是模式化的分配。他说：“让我们把一个分配的原则叫做模式化的，如果它规定一个分配该是随着某种自然的量度、诸种自然量度的总和或是诸种自然量度按顺序的排列而变化。让我们说一个分配如果是遵照某些模式化的原则而得到时，它就是

---

① 这个名词很难译为中文。“entitle”一字的意思是有资格或有权利，如“I am entitled to the compensation”可释为“我有权利或资格得到补偿”。但是若将 entitlement theory 释为权利理论或资格理论都是不恰当的，前者会引起误会，以为这个理论是有关权利的理论(theory of right)，后者则可能令人想起所具的某些特性，而这正是诺齐克的理论所要反驳的。因此，我还是用英文原文“entitlement theory”。

一个模式化的分配。”[①]

根据这个对模式化原则所下的定义，几乎有史以来人类所提出过的公正原则全部都是模式化的。“根据各人的需要”，“根据各人的优点长处”，“根据各人对社会的贡献”，“根据各人的努力”以及“平等原则”，全部都是模式化的原则。如果采取其中任何一个原则或两个以上的原则做分配时，我们只须要看每一个人在该方面的得分如何就知道怎么样分配才是公正的了。一个非模式化的分配原则则可被界定为一个不是模式化的分配原则；在根据这种原则做分配时，我们并不是按照某人在某种自然量度上的得分而去进行分配。

历史性的分配原则强调，一个分配是否公正与该分配如何发生有不可分隔的关连。在两个相同的分配中，如果甲有50元，乙有30元，并不表示这两个分配是同样的公正。要决定一个分配是否公正，我们必须看过去发生了什么事情。同样的两个分配，可能一个是公正的而另一个却是不公正的。如果甲的50元中有30元是从乙那边偷来的，则虽然乙可能由于出于自愿而给甲30元所导致的分配与前一个分配是相同的，这却不表示两个分配是一样的公正。非历史性的原则不理会一个分配是如何得到的。这种原则所管的只是最后的分配结果是什么。效益主义(utilitarianism)所提出的效益原则(the

---

① Nozick，见上书，页156。“自然的度量”这个词本身无法很清楚地被界定，诺齐克也承认在这里他遇到一些困难。他指出，我们无法为它们提出一个一般的准则。同时，似乎对任何非模式化的原则，我们可以作出一个人为的度量(artificial dimension)，然后指出，某一个分配的原则是应合于该度量的。但是，如果能够做到这点的话，我们就会遭遇到如何区分自然与人为量度的差异这个困难了。

principle of utility)是最典型的非历史性原则。根据这个原则，两个不同的分配，如果它的效益总和是相等的，则它们是同样的公正。在一个分配中，如果甲有50元，乙有30元，另一个分配中，甲有30元，乙有50元，从效益主义的立场来看，它们是一样地公正。甲与乙所作的贡献、所有的需要以及其他一切都不在考虑之列。只有当两个分配在效益总值上相等而其他方面有差异时，效益主义者才会用平等原则来打破僵局。同样的，平等原则也是一个非历史性的原则。根据这个原则，无论一个人过去做过什么，或是别人做过什么，它们对于分配之公正都是没有影响的。分配之公正与否，完全看它的结果而定。诺齐克将这一类的原则名之为结果性的原则(end-result principle)。按各人所作的贡献分配则是一个历史性的原则，但它也是一个模式化的原则。

结果性的原则与模式化的原则并非相同。它们不同的地方是：前者并不认为在分配问题中最重要的是每个人应该得多少，同时绝大部分时候，它也不能决定每个人实际上可以得多少；但后者却以这两点为分配的主要任务。当然，有些原则既是结果性的又是模式化的(如平等原则)。根据这两对概念，我们可以将所有的分配原则划分为下列四种：

(1) 历史性且模式化的

(2) 历史性且非模式化的

(3) 结果性且模式化的

(4) 结果性且非模式化的

诺齐克认为，只有(2)是可以被接受的。任何原则，只要是非历史性的或是模式化的(或者两者兼有)，都是不能被接受的。

五

诺齐克反驳模式化原则(及结果性原则)的要点非常简单。他指出,模式会妨碍人的自由。只要我们承认人有自由或权利支配他的财产或所有物,则任何模式都不可能长久维持下去。如果要维持一人模式,则政府或其他个人一定会侵犯到该财产所有者的自由及人权。他用一个例子很生动地来说明这点。假定根据某一个原则,某一种模式的分配 D_1 是合理及公正的;让我们假定在 D_1 这个分配下,每个人得到的是相等的,也就是说,我们用的是平等原则。现在,假定张伯伦(美国职业篮球员中的高手)是大众所极为欣赏的球员,大家都想看他打篮球。张伯伦了解到这点,因此,当他与某一篮球队签合同时,提出了下列这样一个要求:每张所售出去的票中,他要抽取二毛五分钱归他所有。该篮球队由于了解到张伯伦的吸引力,就答应了他的要求。球迷们也很乐意付出二毛五分钱的代价去看张伯伦打球。一个球季过去了,有一百万人看过球赛,张伯伦赚了 25 万元。让我们假定,在球季结束后的分配状况为 D_2,则我们要问的是,D_2 是否是公正的?如果根据平等的原则,D_2 是不公正的,因为在 D_2 这个分配下,有的人变得比别的人拥有更多的东西(例如张伯伦),而根据平等的原则,只有 D_1 才是公正的。

张伯伦这个例子所说明的是,只要我们承认,在任何社会中,人们对他自己所有的东西有权支配的话,则经过这种自愿的交易活动一定会破坏根据任何一个模式化原则所作出的分配。要防止对这种模式化分配的破坏,只有通过对人们自愿的

行为不断的干预，或是限制。在模式化的分配下，人们没有对他自己所拥有的财产有充分的支配权；但是，很显然的，这种措施是严重侵害一个人的自由的。一个成年人自愿与别人进行一项交易，只要当这项交易没有伤害到第三者，不应该有任何人或政府有权来干涉他的自由。如果要对这种自愿的行为作出干预，干预者一定必须提出道德上的理由来作为他干预的根据。但我们却看不出有什么道德理由可以支持干预一个人买票去看张伯伦打篮球这种自由。其次，如果我们说，在 D_1 中个人对他的财产的控制权是有限度的，他并不能用它去作所有他想作的事情，虽然那件事并没有伤害到别人。如果这点能够成立，则我们必须提出一个标准，这个标准可以用来判定哪些时候或哪些事情，我们是可以用自己的所有物去交换的，哪些是不可以的。但是，这个标准的提出是很困难的。我们很难想像一个标准可以合理地规定出一个人可以用他的钱去买米，而不能用他的钱去买票看张伯伦打球。两者都是他自愿的行为，如果他有权使用他的钱去作前者，为什么他没有权去作后者？

任何模式化的原则，在处理分配问题时所注重的都是接受者这方面所得的有多少，但是，它却忽略了，在一项交易中，除了接受者之外，还有给予者这一方面的权利问题。由于注重接受者的所得，那些赞成模式化原则的人没有注意到，给予者是有权利对他的财务进行支配的。如果我们对接受者进行限制，必然地也就对给予者进行了相应的限制。当我们禁止某人的财产超过一个数目时，我们同时也限制了某一个想把他的财产赠予该接受者的权利。模式化的原则一定会对人们的自愿行为进行限制，同时，它一定要不断地进行再分配的工作。

诺齐克说:“维持一个模式,我们必须要么不断地干涉人们以禁止他们作他们希望的转让,或不断地(或定期地)将某些别人转移给他的东西取走。”[①]他认为,很显然的,我们是无法接受这种后果的。因此,我们必须放弃模式化的原则。

上述对模式化原则的批评,也同样地可以应用到结果性的原则上去。结果性的原则虽然不一定是模式化的,但是,它也会引致对人们自愿行为的干预;同时,由于为了达到某一种特定的结果,它也必须进行不断的再分配。除了这个批评之外,我们在直觉上也无法接受非历史性的原则。在刑事公正的理论中,一个犯了罪的人应该受到法律的惩罚,一个没有犯法的人则法律没有权利处罚他乃是被视为当然的事。这证明刑事公正所根据的原则是历史性的。它根据一个人以往所做过的事情来决定这个人应该得到怎么样的待遇。同样的,在分配公正中,如果我们完全不理会人们在过去做过什么,就根据某些原则来进行分配,则直觉上我们觉得是不妥当的。直觉上我们无法接受非历史性的原则,这点引致我们对“做也三十六,不做也三十六”这个分配办法感到不公正。

六

诺齐克对于模式化及结果性的原则所作的批评是否能够成立,是可以争论的。这点我将留在后面讨论。现在让我们来看他自己的 entitlement theory 的内容。

在提出他的理论时,诺齐克首先对“公正地拥有”(justice

---

① Nozick,p.163.

in holding)提出了一个归纳的定义。

(1)一个人在符合有关占取的公正原则(the principle of justice in acquisition)下获取一些东西的话，则他有权利拥有这些东西。

(2)一个人在符合有关转让的公正原则(the principle of justice in transfer)下获取一些东西的话，则他有权拥有这些东西。

(3)除了(重复地)运用(1)与(2)，没有人有权拥有任何东西。

这里还应该加上一条有关如何对以往的不公正做修正后某人对某些事物的所有权是公正的，entitlement theory 才算完整。诺齐克在这里并没有提出这点。很显然的，他所提出的定义是完全形式化而无内容的。在了解了这个归纳定义后，我们仍然无法知道一个人在某个情况下是否有权拥有某一样东西。如果要确定这点，就必须指出，根据什么原则某人可以有权拥有某一项以前无主的东西，或是某一项以前是属于别人的东西。只有在提出这些原则之后，我们才能判断某人究竟是否有权拥有一项东西。这是诺齐克的理论中不可缺少的工作。但是，叫人诧异的是，他说："这里我将不尝试去做这项工作。"[①]如果他不做这项尝试，entitlement theory 将只是一个空架子。这就好像是，根据 X 原则，某一个分配 D 是公正的。但我却不知道或不去探究 X 是什么一样。事实上，诺齐克是做了这项尝试。他的理论所根据的是洛克的财产权理论中所提出的一个条件(proviso)。诺齐克认为，如果一个人在获取

① Nozick, p. 151.

财产时没有违反这个条件，他就有权拥有该项财产。

上面指出，在讨论一个人如何能对某一项东西变为有拥有权时，有两个问题会出现：(1)一个人如何对一件以往不属于任何人的东西成为合法的拥有者；(2)一个人如何可以合法地拥有一件以前属于别人的东西。相应于这两个问题，诺齐克才提出了上述那个归纳界说中的第一及第二条。有关第二个问题，在财产论中是较次要的问题，诺齐克简单地处理了它，他所提出的根据是自愿的同意(voluntarv consent)。

如果拥有者自愿地同意将他的一项拥有物送给别人或者与别人交换某物，则后者就有权拥有该物。在这里，只要他们的交易行为没有危害到第三者，就没有任何人有权可以禁止他们做这项交易。这个自愿原则的提出，给上述定义中第二条作了内容上的补充。但是，在财产权理论中，最根本的问题是第一条所面临的：一个人如何能够有权利拥有一些以前无主的东西？也就是说，私有财产如何可以被证立(justified)？由于诺齐克的理论是根据洛克的财产论建立起来的，因此，首先让我们来看洛克的财产论。

当然，洛克在提出财产论时，他的问题并不是这样问的。他先假定所有有用的东西是上帝赐给全人类的，大家共同拥有这些东西。由于人有生存的权利，而生存必须消耗这些物质，因此，人有权消耗这些物质。他的问题是，人如何能合法地把这些公有的财产变为私有的？在这里，洛克提出了他有名的“劳动引致财产权的理论”(labour theory of property rights)。这个理论的要旨是说，虽然上帝把世界给全人类去享用，从其中取得维持生命及享受生命的必需品，但是，上帝并没有意思限制人类建立私有财产的制度。把公有财产变为

私有财产的充要条件是，人们在一项东西中加入了自己的劳力。也就是说，个人使用自己的劳力制造出来的成果，是属于他自己的，没有别人对该东西有权拥有。他说：

> 上帝把世界给大家所共有，但是，由于他把世界给他们的目的是为了使他们享用并且使他们能从它攫取对生命有利的东西，不能从此点就假定上帝要让世界永远停留在共有的情况下而不被耕耘。上帝要把它给那些勤劳及有理性的人去使用……①

他更从此推出，私有财产是必然会发生及可以被证立的：

> 由于上帝命令人们去征服自然，因此，他授权给我们去占有。由于人类生存条件需要劳力及物质，因此，私有必会随著而来。②

占取的最原始形式表现在吃及呼吸这两项行为上。当我吃掉一个苹果后，苹果变成我的一部分，没有第二个人可以再拥有这个苹果。这种方式的占取，无论有没有私有财产权都无法将它消灭。但是，并非所有的占取都是这种形式的。事实上，很少占取是这种形式的。在允许私有财产的社会中，一个人对某一块土地有所有权并不是他能够把那片土地变为自己的一部分。那么私有财产的权利由何而来呢？人如何可能合法

① 见洛克的《政府第二论》，第三十三节。

② 同上，第三十四节。

地将以前是公有的东西变为私有的呢？洛克认为，只要当人们将自己的劳力加入某项物质中，他就对它有权利了。人们可以私自拥有一片土地，是因为他花了劳力耕耘这片土地，这片土地中已掺杂有他的劳力。同时，由于人对自己的人身(person)拥有权利（劳力乃人身的一部分)，因此，劳力对土地或其他物质所增的值，是属于该使用劳力者所有的。洛克在这里提出，只有当人们私自拥有某些生产工具时，增值的可能性才会变得最高。也就是说只有私有财产制度才能使人类有足够的动机去勤劳地工作。这个假定就使得私有财产制得到一个合法的根据。当然，洛克的这个假定是否能成立还是值得争辩的。

对于洛克的财产论，诺齐克提出了许多尖锐的问题。我们可以怀疑，为什么当一个人将自己的劳力混入一项物质中时，他就对该项物质拥有权利？即使我们承认人对自己的人身拥有权利，而劳力是人身的一部分，我们为什么不能说，人只是对他的劳力所制造出来的成果拥有所有权，而其他部分不是他劳力的成果则仍不属于他。当一个人用公有的土地栽种一颗苹果树时，在长出苹果之后，他很显然地对这些苹果是拥有财产权的，但是这个财产权如何能引申到苹果所赖以生长的土地呢？他的耕耘虽然对土地的价值有所增进（这也不是一定的事情)，但是，如果根据人拥有自己的劳力这个论证，我们似乎只能说他对于这片土地所增的值有拥有权，而不是对这片土地的全部所有值有拥有权。洛克的理论在这方面是有困难的。其次，如何才算在某一项物质中混入劳力呢？如果一个人每天散步经过一片土地，久而久之在这片土地上走出一条路来，他算不算在这片土地中混入了他的劳力呢？他能够拥有的

是他曾经踏过的土地呢，或只是那条成为路的部分呢？如果一个人在月球上用水龙头浇灌了大片的土地，他算不算在那片土地上混入他的劳力？这些都是洛克的财产论必须解答的问题，而且似乎是无法有一个令人满意的答案。

在物质资源有限的情况下，资本主义财产权中的无限制累积权是很难被人接受的。如果一部分人把世界上好的东西都占为已有，而使得其他人的生活条件比以往差，则这些占有者的行为将会被认为是不公正的。洛克在17世纪时期提出他的理论时，这个问题还不很尖锐。他指出像美洲大陆这样一个地方，即使你占有一片土地及其他生产工具，这也不会影响到别人的生活条件。但是，有见于在某些情况下可能会出现一些困难，因此洛克提出了一个条件(proviso)，这个条件是对于私有财产权的一个限制条件。这个条件规定，当人们去占取公有物时，必须要有“足够的并且与以往一样好的东西留下来给别人享用”(enough and as good left in common for others)，他才有权拥有该项东西，如果他的占取违反了这项条件，则他就无权拥有那个东西。

诺齐克对于洛克财产论的态度是暧昧的。他在提出了上述那些困难之后，似乎倾向于对他拒绝。但是，他却毫无保留地接受了洛克提出的那个条件，以它作为人们是否有权拥有某项东西的判准。由于这个条件本身也会遇到一些困难，他乃更进一步对它作了一些修正及扩充。

有人提出，“足够并且与以往一样好的”这个条件，在以前是很容易被满足的。一个人占据一片土地或者用一部分河水去灌溉他的田地，并不会剥削别人的生活资料；但是，在目前这种社会情况下，这个条件已经不容易被满足。我们再也没有

像17世纪时期那样一片广阔的美洲大陆可以任人在不侵害别人的情况下去开垦。但是，如果目前这个条件无法再被满足，则有人提出一个论证指出，这个条件从来就没有被满足过，因此，私有财产是不应该被允许的。提出这个论证的人指出，假定当Z没有足够及与以前一样好的东西让他去占取，则这表示Y的占取是违反了洛克的条件，因此，Y没有权去占取那些他所占取的东西。但是，Y之所以没有权去占取乃是由于在他之前的X的占取行为，使得他不能做他所想做的占取，因此，X的占取使得Y处于一个不利的境地中，这就表示X也没权去占取他所占取的东西；照这样一直推上去，第一个占取的人也没有权作他所作的占取。这就显示出，私有财产是不合法的。这个论证在逻辑上是无懈可击的；但是，它的结论却不是任何财产论的主张者可以接受的。根据这个论证，人们甚至没有权去吃一个苹果或消耗一桶水。虽然所有的财产论都会拒绝这个结论，但是，这也并不表示有时候某些占取行为是会违反洛克的条件的。如何才能指出某一项占取行为违反了洛克的条件是一项必须做经验调查才能完成的工作。首先，我们必须指出在未经上项占取时或在未经任何占取行为前，人的处境是如何的。在建立起这个基点后，我们才能比较是否某项占取行为使得某些人的境况落到基点以下。若是如此，则该项占取行为就违反了洛克的条件。

由于建立基点的困难，诺齐克提出了对洛克条件的延伸。他指出，虽然由于某一个人的占取使得剩下的物质没有像以前那么多了，但是这并不一定表示其他人的情况就比以前更坏了。如果那个人的占取行为可以对别人提出补偿的话，则虽然该占取行为是剥夺了其他人再占取该东西的可能性，但这

个补偿本身却可以把他们带回到基点或甚至高出基点的地方。当然，这个补偿原则并非只是停留在可能性的阶段就足够了，而是在实际上要指出某人的占取行为事实上对其他人产生补偿作用才足够的。这个补偿原则是资本主义成立的一个很重要的原则。拥护资本主义的人指出，虽然资本家们占取了生产工具，但是，在这种生产组织中，他们替工人们制造了无数的就业机会，这些机会甚至比在没有私有财产的社会中多得多；因此，资本主义制度是可以被接受的。这个资本主义理论中常见的论证，所用到的就是诺齐克提出的补偿原则[①]。

诺齐克认为洛克的条件以及他所提出的补偿原则就能证立私有财产权。只要人们的占取行为没有违反洛克的条件，或即使违反了这个条件，而他的占取行为又为别人提出了补偿，他就有权作这种占取。洛克的条件以及补偿原则就是诺齐克所提出的有关占取的公正原则的内容。

七

是否所有模式化的原则都是不能被接受的？是否所有模式化的原则都是曾侵害人权的？诺齐克认为是的。但是，我们必须指出的是，财产权并非自然人权的一部分。这种财产权的根据在那里？洛克与诺齐克都是想从一些我们视为当然的人

① 社会主义者如傅利叶(Fourier)指出，由于私有财产剥夺了人们许多自由，如在野外放牧、打猎、欣赏大自然等，因此，被剥夺这些权利的人应该有权要求补偿，他们应该有权要求某一程度的生活保障。

权，如人身、健康等不受伤害，推导出资本主义式的财产权。这种财产权包括对自己所有物的任意支配以及无限制地累积财富。问题就在，资本主义式的财产权可以由上述那些自然权利中推导出来吗？张伯伦的例子所显示的是，如果我们采取一种模式化的分配原则，则政府在某些情况下必须对人们的自由进行干涉。但是，这个例子并没有显示出，当政府在某些情况下对人的自由进行干涉时，它是违反了自然权利。自由与权利是两个不同的概念。自由这个概念乃是指没有外在或内在的约束力限制一个人做他想要做的事情；而当我们说某人有某项权利时，则是指当他做某件事时别人对他进行干涉，乃是一种道德上的错误[①]。当没有人干涉的时候，一个人有自由开车闯红灯，因为没有外在或内在的约束力限制他不能这样做。但是，他却没有权利这样做；张伯伦的例子如果要有说服力的话，则我们所必须做的是先建立张伯伦及他的球迷有权利做他们所做的事，这才能显示出政府对他们的行为所进行的干涉是违反道德的。但是，这项权利却正是诺齐克应该证立的。张伯论的例子只是假定了人们有那些权利，而不是证明人们有那些权利。诺齐克没有将财产权视为是自然权利的一种，因为他如果这样看待财产权，则他就没有必要尝试从那些自然权利中导出财产权了。古典的自然权利论者指出，自然权利的特性有下列两点：(1)它是所有能作选择的人都拥有的：它是他们作为一个人就有的权利，而不是由于他们是某一个社会的成员才有的；(2)这种权利并非由于人们的某项自愿行为才

---

① H. L. A. Hart, "Are There Any Natural Rights?" *Philosophical Review*, vol. 64(1955), pp. 175--191.

产生的[1]。财产权并非一种自然权利，它是一种人为的权利。由于某种制度的产生，在那个社会中人们才会有相应的财产权。并非所有社会中的财产权都是资本主义式的。张伯伦的例子只是假定了一个它应该去证明的东西——资本主义式的财产权，它很明显的是犯了乞题(begging the question)的谬误。

张伯伦这个例子的力量乃在于它诉诸于我们的直觉，但这种诉诸直觉的办法，并不能为我们解决有关公正的问题。让我们假想下面两种情况来说明为什么这个方法是不可靠的。假定有一个亿万富翁临死前想将他的所有财富留给他的孩子。如果一个社会的规则规定他不能这样做，因为如果这样做的话，会造成不平等，他孩子的机会会比别的人好得多。直觉似乎告诉我们，一个人应该有权利去支配他的财产，因此，对他的这项行为作干涉乃是错的。另外再假定，有两个小孩，一个生长在富贵之家，从小有好的环境，可以接受好的教育，因此，将来成功的机会很大；另一个则从小生长在极端贫苦的家庭，每天三餐不继，要什么没有什么，长大后更由于教育的不足无法与富家的小孩在社会上竞争。直觉上，我们会觉得这是不公平的。如果稍为作一点分析，当我们了解到这种不公平的现象并非自然的，而是人为的因素所造成时，我们会感到造成这个现象的社会制度是不公正的。这两个例子只是显示出，直觉在这里并不能作为我们最后下判断的依据。前一个例子告诉我们直觉上人有权支配他的所有物，而后一个例子则告诉我们，公正要求我们取消一些人为的不平等。这两个例子更告

---

① H. L. A. Hart, "Are There Any Natural Rights?" *Philosophical Review*, vol. 64(1955), pp. 175—191.

诉我们,权利、自由与公正是不同的东西。并非所有对自由的干涉都是不公正的。虽然,对权利的限制是不道德的,但是,我们必须先确定到底人有些什么权利。

其次,由于诺齐克认为只有历史性的分配原则才是可以被接受的。而他自己对于洛克的劳动引致财产权的理论的态度又是极端暧昧的。他指出这个理论会遭遇到的困难,例如,如何才算一个人的劳力混入了一项物品中,以及劳力为什么能对除了它所创造出来之外的东西造成所有权。因此,他只接受洛克提出的那个条件作为建立财产权的根据。但是,这个条件本身显然并没有要求我们指出过去发生了什么。在转让这点上,我们可以诉诸以往的历史,例如,我的手表是我的所有物,因为它是我的朋友送给我的。但是,对于以往无主的东西,这个条件并不能造成任何的财产权。因为这个条件本身并没有提到任何过去的行动或是发生过的事情用以作为建立财产权的根据。洛克的理论是一种历史的理论,因为它提示到以往发生过的事(混入劳力),但是这个条件本身却不能尽到这样的功能。

公正与自由是两个不同的理念,它们之间的关系是极复杂的。但是,公正可能是要对人们的财产自由作某种程度上的限制才能实现的。在政治上,无论是自由主义者或极端自由主义者都非常了解一个人或机构有太多权力所可能引起的灾害,因此,他们极力地想缩小政府的权力,使它的权限被限制在尽可能地小的范围内。但是,极端的自由主义者们却没有了解到,经济上的权力以及其可能造成的影响并不见得会小于政治上的权力。一个亿万富翁的权力并不小于一个部长。如果允许无限制地累积财富,那些没有财产者的权利或自由也

会相应地减少。公正可能要求我们对经济上的权利也作一种限制[①],而 entitlement theory 却不允许我们对财富的累积作任何的限制。

虽然我提出了上述对诺齐克的批评,指出他的公正论的漏洞。但是,我想他的整个理论却指出了一种根本智慧。这个智慧就是:政府乃一种"必要的恶"(necessary evil)。这个观念或理论的要点在于:**人类为了达到某种目的,不得不组织政府,而政府这种组织一定要有权力才能运作**。但是,权力这个东西就像滚雪球似的,越滚越大。当政府或个人的权力太大时,它必然会损害到别人的权利,唯一的办法是将它的权力加以限制。用以限制它的理论根据就是"自然权利"这个理论。政府不准侵犯一个人的自然权利,或者说,任何对自然权利的侵犯都是违反道德原则的。在现实上,尽量把政府的权力分散,建立定期选举、制衡等机制来限制政府权力的膨胀。这种民主理论对于人性都有一种假定,这就是,人性都是恶的,人都是自私的,他永远想要扩张自己的权力;最明显的例子是霍布斯的理论。"自然人权","政府是必要的恶",这一类的理论在中国的政治理论中是没有出现过的[②]。我们的传统总是把执政

---

① G. A. Cohen,"Robert Nozick and Wilt Chamberlain:How Patterns Preserve Liberty",*Erkenntnis* II,1977,pp. 5—23;C. B. Macpherson,"Elegant Tombstones:A Note on Friedman's Freedom",in Democratic Theory(Oxford:Oxford U. Press,1973).

② I. Berlin 在他的"Two Concepts of Liberty"一文中说,康多塞(Condorcet)指出,在希腊与罗马的法律思想中并没有个体权利(Individual rights)这个概念。Hart 在上文中也指出了这点。Berlin 的文章收在他的 Four Essays on Liberty(Oxford:oxford U. Press 1969).

者视为父母，掌握权力的人也把统治当作是一种“牧民”的工作。我们从来没有发生过掌权者的权力乃是经我们的同意而产生的这种理论，我们也从来没有过政府的官吏乃是“公仆”这种想法。要谈政治上的现代化，在理论上我们非得重新建立起一套政治哲学不可，这是一件刻不容缓的事情。

从原初的境况到公正的社会

——罗尔斯的契约论*

〔提要〕

罗尔斯以契约这个概念作为他建立公正理论的基石。他的理论由原初的境况作出联点，而推导出组织社会所需要的两个公正原则。

关键词：原初的境况，无知之幕，契约，自由主义，公正

一

英语世界中，在哲学由社会中隐退了将近半个世纪以后，

* 本文稍短的一个版本原载于《知识分子》第一卷，第一期（1984年10月）。

罗尔斯(John Rawls)的《一种公正理论》(A Theory of Justice 也有译《正义论》)的出版,将它重新由象牙塔中带进了社会[①]。这本书在1971年出版之后所引起的冲击不仅是限于学院中的哲学课堂上,及专业性的哲学刊物中;经济学家、法理学家、政治学家也都纷纷讨论及批评罗尔斯的理论。更有甚者,除了这些学术性的专业人员及刊物之外,我们可以在《纽约书评》(New York Review of Books)、《纽约时报书评》(New York Times Book Review)、《经济学人》(The Economist)、《旁观者》(Spectator)、《新共和国》(New Republic)、《华盛顿邮报》、《观察者》(Observer)及《时报高等教育增编》(The Times Higher Education Supplement)等非专业性的书报中找到讨论罗尔斯的文章及书评。一本哲学著作引起非哲学界中如此回响,在半个世纪以来英语世界的哲学界中几乎是空前的。这个现象显示了西方世界在经过60年代的动荡之后,大家了解到西方社会的根本基础之一——自由主义——并非如60年代初期高唱意识形态的时代已经终结那些人所描绘的那么完美无缺,而自由主义本身也只是诸多意识形态中的一种,它的普遍有效性仍是可以被质疑的[②]。这个现象所显示的另一点是,哲学,尤其是伦理学与政治哲学,与现实世界是息息相关的,它不仅也不应该是哲学家们在象牙塔中的一套概念游戏。一个哲学理论之所以对人类有影

---

① J. Rawls: A Theory of Justice (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1971),以后我将简写本书为ATOJ。

② 见 Charin Warsman 所编之 *The End of Ideology*, (N. Y.: Simon & Schuster, p. 68)及 Daniel Bell, *The End of Ideology* (N. Y.: Free Press, 1960).

响力，主要是由于它对于当代人们所面临的最尖锐及最具挑战性的问题提出了一套系统的看法。柏拉图、亚里士多德、笛卡尔、康德、洛克等大哲学家所提出的理论，正是对于他们时代所面对的最尖锐的问题所提出的看法。这些问题可能是有关知识的基础，可能是有关政府的合法性，也可能是有关道德的根据。60年代中期以来在西方世界出现的几个运动，如美国少数民族的民权运动，以学生为主的新左派运动、嬉皮运动及反越战运动等，都促使人们从美梦中惊醒过来。这些运动所针对的并非资本主义制度中的小枝小节问题，而是对整个现代西方社会建立的哲学基础提出怀疑。罗尔斯的工作可以被视为是受这个运动的激荡所作出的一种哲学性反省，他的理论则可以被视为是对于这些运动所引起的问题的一个答案。

他的理论是一个有关公正的理论，这个理论所处理的是分配的公正(distributive justice)的问题。分配的公正所牵涉到的是，社会的成员应该根据什么原则来分配他们所享有的权利、自由、物质方面的报酬，以及他们应有些什么义务。也就是说，哪一种分配的原则才是对的或合乎道德的。这是属于规范伦理学(normative ethics)中的一个问题。有关分配的公正这个问题，在现代西方传统中，主要有两派不同的主张，一派是效益主义(Utilitarianism)[①]另一派则为契约主义(Contractarianism)。虽然有这两派不同的哲学主张，但是，自18世纪以来，效益主义几乎笼罩了整个西方伦理、政治及经济思想领

---

① 我们一直以来都把"Utilitarianism"译为功利主义，但是，这个译法不很恰当。第一，中文里"功利"二字有不好的蕴涵，如果我们说某人很功利，这对他是一种鄙视或瞧不起；其次，"效益"两字更能显示出Utilitarianism所强调的效率(efficiency)，以及它的目的论(teleology)的特性。

域。休谟、边沁、亚当·史密斯、弥尔等思想家所提出的理论，最后都是归结到效益这个原则。这个影响一直延伸到20世纪。当今的福利经济学(Welfare Economics)可以被视为是效益主义的继承人。

虽然，效益论本身面临许多困难，但是，没有人提得出一个与它在系统性及涵盖性上能够相对抗的理论。大家所作的只是对它作一些枝节性的批评及修补的工作。最终，我们所能达成的只是一种妥协——基本上，我们接受效益主义作为最根本的原则，但是用一些直觉上认为是正确的原则对它加以一些限制。罗尔斯指出，效益主义之所以一直占着这样垄断性的地位，并非由于它真正的道出了公正的原则，而是由于缺乏一个如它那样系统性强且力量相当的理论。只要看克尔多(Kaldor)的一段话我们就可以了解到福利经济学及效益主义对于分配公正这个问题没有真正能够从道德的观点来处理了。他说：

> 经济学家不需要去证明——他也无法证明——由于采用某项政策的结果，社会中没有一个人会因此而蒙受损失。为了确立他的说法，只要显示出即使那些蒙受损失的人得到补偿，社会其他的成员仍比以前富足就足够了。在自由贸易下，地主们是否应该受到补偿，乃是一个政治问题，一个经济学家就经济学家的地位而言，不能发表任何意见。[1]

---

[1] Nicholas Kaldor. "Welfare Propositions of Economics and Interpersonal Comparisons of Utility". 原载于 *The Economic Journal*，转载于 Ken Arrow 及 Tibor Scitovsky 所编之 *Readings in Welfare Economics*. (Homewood. Illinois: Richard D. Irwin Inc.，1969，p. 388).

这段话充分显示出效益主义及福利经济学没有正视分配的问题，更不用谈分配的公正这个问题了。更有甚者，根据效益主义，在有些情况下所必须采取的措施或政策是完全违反我们最坚持的道德原则的[①]。

由于上面这些原因，罗尔斯认为我们必须建构另外一套道德理论来取代效益主义。他所提出的公正论就是希望能够达成这个目的，这个理论是继承传统的契约论而发展出来的。罗尔斯说："我所尝试做的乃是将传统上由洛克、卢梭及康德所代表的社会契约论普遍化，且将它推向一个更高的抽象层次。"[②]

二

一个社会可以具有许多美德及优点，例如，效率高、协调得当、稳定等。但是，公正是一个社会最重要的美德。一个社会无论效率多高，如果它缺乏公正，则我们会认为它比一个效率较差但较公正的社会不理想。公正在一个社会中所扮演的角色就是使这个社会道德化，起码是不违反道德。在一个公正

---

① 在本文中，我无法谈到这些效益主义所可能引起的后果。有关这个问题，请参阅：Bernard Williams，"A Critique of Utilitarianism"，本文收录在 Williams 与 J. J. C. Smart 所合著之 *Utilitarianism* 一书中（London：Cambridge University Press，1973），A. K. Sen，"Utilitarianism & Welfarism"，*Journal of Philosophy*，Vol. LXXVI，No. a，Sept. 1979.

② 见 *A Theory of Justice* 的序文，虽然罗尔斯一再强调他的理论是一个契约论，但这点是值得怀疑的，我在他文中曾详细讨论为什么他的理论不是一种契约论。

的社会中，人们没有任何理由从道德的观点来对它加以批评及找出它的毛病。分配的公正所处理的问题则是，什么人应该得到什么。要回答这个问题并不是提出一两个原则就可以解决的。我们社会上行之已久的分配原则有许多，例如：

(1) 平等的原则

(2) 根据各人的需要

(3) 根据各人的努力

(4) 根据各人的贡献

(5) 根据各人的长处优点

在大部分的社会中都采用一些混合的办法。有些情况下我们采用第一个原则，如受国民教育；有些情况下则采用第二个原则，如在有医药保险的国家，医药及治疗是根据需要而分配的。但是，这些原则背后却缺乏一套系统性的哲学理论支持。而且，我们也不知道在什么情况下采用什么原则才是对的；大多数时候我们只是诉诸直观。要解决这个分配的问题，就必须提出一套理论，这个理论中包括一些原则，而这些原则是我们从道德的观点可以接受的，或者说，这些原则本身就界定了什么是道德的观点。

公正这个词可以用来形容许多种不同的对象。我们可以说某一个社会很公正，或者某一个人很公正，或是某人所作的某件事很公正。虽然个人、社会与某个行为是很不同的东西，但是，我们都可以用公正这个词来描述它们。公正论最后必须把这个三方面的问题都照顾到。很显然的，它们之间有很密切的关系。虽然亚里斯多德在谈公正的问题时，主要是从行为上着手：一个公正的行为是不取自己所不应得的东西，但我们可以将这个说法联系到人或社会组织上去。一个公正的人就是

经常做公正的事情的人或是有习惯性地做公正事情的人；同时，究竟一个人在某个情况下应得到什么东西乃是被社会规范所界定。这些规范本身是否公正则有待于一个分配的公正论之建立。因此，虽然公正可以用来形容不同种类的对象，但它们之间却是息息相关的。同时，由上面的分析更可以看出，分配的公正可能是最根本的问题，如果这个问题可以得到一个满意的答案，其他两方面的问题也就较容易着手。罗尔斯公正论的主题是社会中分配公正的问题，它的主要对象是社会的基本结构(the basic structure of society)。“所谓基本的结构，乃是指各种主要的社会组织间如何互相协调而构成为一个系统，它们如何分配根本的权利与责任，以及如何将由社会合作所产生的利益进行分配。因此，宪法、法律上所认可的财产形式以及经济组织都是属于基本结构的。”①

罗尔斯的公正论之所以要将社会基本结构作为它的讨论对象，乃是由于下列各点主要理由：

(1) 社会的基本结构对每一个人的影响都非常的大。每个人一生的展望都会因为生活在不同的社会中而有根本性的差别。一个容许奴隶存在的社会中的人，可能会一生都做别人的奴隶，而一个自由的社会中，却没有人需要为这方面而忧心。因此，合理的基本结构乃是每一个人可能实现理想人生的一个极为重要的条件。

(2) 公正这个词虽然可以被用来形容许多不同种类的对象，但是，在诸种不同的意义中，基本结构的公正可能是最基

---

① Rawls, “The Basic Structure as Subject”, *American Philosophical Quarterly* Vol. 14, No. 2, Ap. 1977, p. 159.

本的。这是由于在谈到一个行为是否公正时，我们必须知道到底什么才是属于某人在该情况下应该得到之物，而他在该情况下应该得到该物乃是由社会的基本结构中的某些制度所规定的。因此，如果没有一个原则作为这种权利及义务的基础时，我们实在无法说出在某个情况下某人应该得到什么。如果无法知道某人在某情况下该得到什么，我们也就无法知道某个行为是否伤害了他人的权益；也就是说，不知道该行为是否公正。同样的，如果一个人是否公正乃是奠基于他是否有公正的原则去行事时，我们也必须了解甚么是公正的行为才能下判断。

(3) 公正是一种社会性的德性。这也就是说，只有在人与人之间建立起社会之后，分配公正的问题才会产生。如果世界上只有一个人的话，就没有这个问题(除非我们认为人与动物及无生物之间也有公正的问题存在)。既然它是由社会的发生而引起的问题，那么很显然的，它的根本意义可能就会在社会结构这个层面上较容易显得出来。也就是说由于公正是社会产生后才发生的问题，所以行为的公正以及一个人是否公正都是由社会的公正所衍生出来的。我们甚至可以说，公正原则是建立社会的根本原则，所谓追求一个合理的社会所含的意义，就是追求一套正确的公正原则作为指导我们社会进行对权利与义务的分配。

三

上面二节中谈了罗尔斯的理论产生的背景，以及它的主要课题。下面我将要谈这个理论的要旨。《一种公正理论》共

分为三个部分。第一部分是讲这个理论的主要内容，第二部分谈它应用到现实社会上时如何能行得通，第三部分则是谈理性、价值(非道德性的)、目的以及善与价值(非道德性)是否合一的问题。我的讨论将集中在第一部分，虽然有时候我不得不提到第二及第三部分中的问题。罗尔斯自己说“这是一本冗长的书，不仅是就篇幅而言”[①] 而布莱恩·贝利(Brian Barry)则对这句话作了如下的解释：“使得这本书成为在每一个意义下都是冗长的，乃是从第一页到最后一页它都充满了论证。”[②]

上面说，罗尔斯想要做的是恢复契约论这个传统，并将它带到一个更抽象的层次上去。这句话的意义就是：在传统的契约论中，建立契约的目的乃是设立政治组织，契约的内容是人与人之间达成建立政府的协议。这点在洛克的理论中，最为明显。所谓将契约论推向一个更高的层次所指的乃是：立约者的目的是建立一套道德原则(或公正原则)，契约的内容并非建立一个政府而是一组道德原则。政府的建立及宪法的制定，本身则是建基在这组道德或公正原则上的。罗尔斯根据美国宪法及它的创建史谈到道德原则与宪法四阶段的顺序。首先是公正原则的建立，这是最抽象的哲学原则；其次是宪法的制定，它的根据是公正原则；再其次是立法的阶段，这是国会的工作，国会立的法不能与宪法冲突；最后是对于具体政策的制定及具体个案之裁判[③]。所谓将传统的契约论推上一个更高的抽象层次就是指，契约的对象由第二阶段推前为第一阶段。

---

① Rawls, *ATOJ*,序文。

② Brian Barry, *The Liberal Theory of Justice: A Critical Examination of the Principal Doctrines in ATOJ*, (Oxford: Clarendon Press, 1973), p. 1.

③ Rawls, *ATOJ*, pp. 195 - 201.

虽然，我对于罗尔斯的理论究竟是否契约论这点有所保留，但是，他的理论建构却很清楚是以契约论的模式展示出来。

契约论者把社会看作是各成员之间为了达成自己的目的所合作创建的一个组织。社会中的每个成员都有自己的目的及目标。这些目的及目标，如果不借助别人的力量就不容易达成，或者能达成的程度很低。如果借助别人的力量，则彼此都会因此而得到很大的利益。这种对社会的看法可以说是把社会当成一种人与人之间所建立起来的一个达成自己的利益所采取的工具。

任何社会契约论的起点都是自然状态(the State of Nature)。自然状态是在社会仍未建立起来以前的阶段，它是前社会的。在自然状态中，各人按照自己的方法及规则行事以达到自己的目的，人与人之间没有共同接受的行事规则。在两个人有冲突时，最后所能诉诸的只有武力。前社会期中也没有道德上的对错问题，任何行为只有在大家都接受了一组共同的行事原则之后才能谈是对的或是错的。自然状态可能不是一个历史上的事实，契约论者的工作也不是提出历史说明，他们所要做的工作是建立道德原则或政府的基础。在自然状态中，事实上每个人所能达成的目的都是很有限的。不仅如此，在那个世界上，人们不仅彼此间没有合作，同时还把别人都视为是敌人，因为任何人都是别人的竞争者①。但是，自然状态却是

① 霍布斯(*Hobbes*)在 *Leviathan* 一书中对于自然状态下的恐怖、残酷及悲惨作了很生动的描写。我们不要以为这是一个幻想。试想想今天生活在香港这样一个大城市的人，几乎每家人都装上了几把锁，除了木门之外还有铁闸；装设这些设施的目的并不是为了预防天灾或老虎狮子。只要从这个事实我们就可以想到在 20 世纪中这样一个文明的社会，我们对别人的看法了。

对任何人都不利的;弱者固不待言,即使是强者,也必须随时警觉别人可能对他作的偷袭。因此,由于人们是理性的动物,大家都想一起来建立一套共同必须遵守的规则;也就是说,由前社会期进入社会。这样做对大家都是有利的。我们可以用对局论(game theory)的话来说,建立社会乃是一种总值非零的游戏(non-zero-sum game)。

虽然所有契约论的起点都是自然状态,但是每个契约论对于自然状态都有不同的描述及规定。自然状态并非是空白一片,它包含有无数的情状(States of Affairs)。在建构一个理论时,契约论者必须从这些无数的情状中作选择,把他认为是最相干及最主要的条件挑选出来。这就是他对自然状态的描述及解释。这种描述包括了两方面,一方面是对立约者的描述,例如他们的动机、信仰、知识等;另一方面则是对客观世界的描述,例如物质条件的情况等。

罗尔斯的理论也是从自然状态出发的。他把他对于自然状态的解释名之为原初的境况(The Original Position)。这个出发点中包括了许多条件,我们可以将它们分为两大类:主观方面的条件及客观方面的条件。主观方面的条件是对立约者所作的描述,他们有些什么知识及信仰,他们参与立约的动机是什么,以及他们在立约时心中所想获得的具体东西等;客观条件所指的是对立约者以外情况的描述。

1. 主观条件

(1) 动机——立约者们完全缺乏利他的动机。他们之所以参与这个契约的订立完全是为了自利,别人的利益不在他们的考虑之内。由于自然状态对于每个人都是不利的,契约的订立是一种总值非零的游戏。因此,立约者才来参与这个契约

的订立。如果原初状态对于某些人的利益比契约的订立要大，则他就没有理由来参与这项活动。也就是说每一个立约者都是彻底的自利主义者。

（2）知识与信仰——立约者被一层无知之幕（veil of ignorance）所遮蔽，这层无知之幕将他们对于具体事件的知识剥夺掉了。处于无知之幕后面的立约者不知道自己的信仰、兴趣、能力、性向、性别等。他甚至也不知道自己是谁，也不知道自己具体的人生计划是什么。他所具有的只是普遍的知识及原则，他了解政治、心理、经济等理论中的普遍原则。但是，有一样具体的事实他却知道，这个具体事实就是，在他们的社会中公正的问题会出现的情况是存在的。

（3）立约者是有理性的。除了其中的一点之外，这个理性的概念是现代经济及社会理论中所采取的理性概念。它有许多不同的名称，有时叫做工具理性（instrumental rationality），韦伯（Weber）称它为目的性的理性（purposive rationality）；还有人称它为经济理性（economic rationality）。这个理性的概念与传统的理性概念，或康德的实践理性概念有很大的不同[①]。根据工具理性这个概念，一个人是理性的，如果他采取下列三项理性的原则去行事：

（a）最有效的手段以达到目的的原则——如果 A 与 B

---

① 传统及现代对理性这个概念的了解之不同，见 Charles Taylor 的 *Hegel* (London: Cambridge University Press, 197)。有关康德的理性概念则见他的 *Foundations of the Metaphysics of Morals* 及 *Critique of Practical Reason* 等书。有关现代经济理论中的理性概念可参看 A. K. Sen 的 *Collective Choice and Social Welfare* 中之第一章(San Francisco: Holden-day, 1970)及 Ken Arrow 的 *Social Choice and Individual Values* (New York: John Wiley, 2nd edition, 1963).

两项行为都可以达成同一个目的，而A所须花费的效益较小，则一个理性的人会采取A而不采取B。

(b) 包含性的原则——如果做A与B两件事情，A能够达成一些除了B所能达成之外的目的，而B却不能达成A所能达成之外的任何目的，则一个理性的人会做A而不做B。

(c) 或然率较高的原则——A与B两项行为所能达成的目的是差不多的，也就是说，它们所能给我们带来的满足是差不多的，但是，完成A的或然率要比完成B高，则一个理性的人会做A而不做B[①]。

上面提到，罗尔斯对理性的概念与现代经济理论中有一点不同的地方，这就是，他假定立约者是不会忌妒的。一个忌妒的人看到别人比自己所处的环境好或所拥有的东西比自己多，就无法忍受，即使这种不平等并非建基在不公正上的。一个有理性的人不会如此。

(4) 由于无知之幕的限制，立约者对自己的兴趣及人生计划都一无所知，那么他们在谈判时所想要获得的是什么呢？如果在谈判时他们连自己要什么都不知道，那简直就无从谈起。他们参加订约的动机虽然纯粹是自利的，但是当一个自利者不知道自己要的是什么的时候，他也不知道怎样去为自己争取利益了。这是无知之幕这个设计给罗尔斯的理论所带来的困境。为了打破这个困境，罗尔斯提出了基本有用物品(primary goods)的理论，而这个理论是根据单薄的价值论

---

① 这三个原则是罗尔斯在第三部分谈目的、价值及人生计划时谈到的。在这里，我将它们用来谈契约者的理性。见*ATOJ*，pp. 409－424。同时也参阅142—145页。

(thin theory of the good)所推导出来的。罗尔斯在第三部分中花了极大的篇幅讨论这个复杂的理论,我们在这里无法讨论它,它所讨论的乃是非道德性的价值问题。有关基本有用物品的理论则可以简单地归结为下列两个命题:有些东西,例如权利、自由、收入、财富、机会、自尊等乃是对任何一种人生计划都是有用的东西;无论你想从事文学活动或科学活动,或是做和尚、商人,基本有用物品都是你所不可缺少的。其次,立约者希望尽可能获取较多的基本有用物品。即使有些人生计划所需的基本有用物品比别的人生计划要少,在立约者离开无知之幕返回社会后,他仍可以放弃部分的东西。这个理论的建立,使得立约者能够在谈判时知道什么东西是自己所要的以及什么东西是对自己有利的。

2. 客观条件

客观条件方面则较简单。它主要是有关世界物质资源的问题,以及立约者之间合作的可能性问题。在现实世界中,自然资源是有限的,它无法使每个人所有的欲望都得到满足;如果每个人的所有欲望都可以得到满足,则立约者就没有必要合作;同时,资源也不是贫乏到使得合作成为不可能的地步。由于订立契约是一种总值非零的游戏,因此,合作对大家都有好处,而由于立约者的动机是为了取得更多的好处,这就使契约成为既必须又可能。

对于上述诸条件中,罗尔斯所特别强调的是,人的自利性以及物质之有限性。这两项条件如果同时出现,我们就会面临公正的问题。罗尔斯将它名之为"公正问题发生的境况"(the circumstances of justice)。只有在这个境况下才会有分配公正的问题产生。有关这个境况,休谟在《人性论》及《道德原则

探究》二书中有很详细的讨论，罗尔斯所提出的并没有超出休谟的讨论。

对于上述的每一个规定，罗尔斯都提出理由来给予支持。我们只谈动机与无知之幕这两项规定。他之所以将订约者的动机规定为自利的，主要是由于他想用较为弱的假设。所谓较弱的假设是指，我们就建立道德原则的目的来看，如果假设立约者已经采取了道德立场或接受了道德原则或是有某种道德动机的话，立约就成为没有必要了。正是由于立约者本身的动机完全是自利的，我们才需要建立一套道德原则。现代西方文化的智慧就在于把人性都看成是自利的，然后在这个基础上看看能否建立一套制度，使得这种自利的动机变得对大家都有利。亚当·史密斯的无形之手(the invisible hand)的理论以及美国立国的政治立论，都是建基在这种人性论上的[①]。关于无知之幕的建立，则较易了解。它的主要目的是没有人在原初的境况中可以占任何便宜，因为如果立约者了解自己的兴趣、能力、性别等具体条件，则他们可以提出一些对自己有利的原则；把这些知识剥夺掉之后，使得他们没法这样做。有人可能认为建立或选择道德原则是应该在有充分知识的情况下才能进行的，因此，无知之幕对立约者所作的知识上的限制是不能被接受的。但是，罗尔斯的目的是要建立一套道德的理论，无知之幕的作用就是要勾画出一个道德的观点，无知之幕的作用就是将从道德的观点看来不相干的消息及知识全部挡

---

① 有关亚当·史密斯的无形之手的理论，见《国富论》第423页。由Modern Library出版。有关美国立国之政治理论见Robert Dahl的*A Preface to Democratic Theory*及Richard Hofstadfer之*The American Political Tradition*(New York: Vantage Books, Edition, 1974)，第一章。

住及排除。罗尔斯的契约论究竟不是一般游戏性的对局论中的任何一种游戏。这个原初的境况并非历史的事实，它只是我们理论上的一个假定。这也就是为什么他对于布莱士维特用对局论来处理道德问题会提出批评了①。

在原初的境况中，每个人是自由的并且所有的立约者之间是平等的。所谓自由的是指立约者可以提出任何他认为大家应该采纳的原则作为分配的准则，在提原则这点上没有任何人可以对别人加以限制；而人与人之间是平等的则是指没有任何人在这个境况中比别人占便宜，同时每个人对别人提出的原则有否决的权利。因此，这个最根本的契约必须要在无异议的情况下才能通过。由于大家都是自由且彼此之间是平等的，因此这个出发点对大家都是公平的，没有人可以用任何方式取得任何比别人有利的地位。公正是建立在这个公平的基础上的。这就是为什么罗尔斯将自己的理论名之为 *Justice As Fairness*②。

在原初的境况中的那些条件下，立约者所面临的是一个合理的选择(rational choice)问题。借着原初境况这个设计，罗尔斯将对于道德原则的选择这个复杂的问题转化为一个合理的选择的问题。在作前项选择时，没有什么东西可以作为我们的指引，我们常常只能借助直观，而后一种的选择却有一些原则或规则给我们指导。这项选择所得的答案就是公正的原则。我们可以对这个选择的问题提出很多答案，但是，很显然，

---

① Braithwaite, *Theory of Games as a Tool for the Moral Philosopher*, (London:Cambridge U P,1955)。罗尔斯对他的批评则见 *ATOJ*, 134 页的注⑩。

② 我始终仍无法想出一个恰当的中文译名。我现在将“Justice as Fairness”译为“公平式的公正”(1997)。

有些答案是不能被大家都接受的。例如,女性无权参加政治,这个答案甚至可能也没有人会提出。因此,在众多的答案中,罗尔斯认为我们现在所需要考虑的是传统上所出现过的一些原则。当然,可能有一天我们会找到比现在所有能找到的都要好的答案;但是,我们现在只能做我们目前能做的事。在诸多答案中,他认为立约者会选择他所提出的二个原则作为分配公正的原则,而且,他认为原初的境况与做这项选择之间的关系是一种演绎的关系。他所提出的两个原则是:

(1) 每个人都有权利拥有最高度的自由,且大家拥有的自由在程度上是相等的。一个人所拥有的自由要与他人拥有同样的自由能够相容。

(2) 社会与经济上的不平等将以下列的原则来安排:(a)它们对每个人都是有利的;(b)它们是随附着职位与工作的,而这些职位与工作对所有人都是开放的[1]。

四

上述的第一个原则,被称为最大的均等自由的原则(the greatest equal liberty principle);第二个原则被称为"差异原则"(the difference principle)。在提出为什么立约者们会接受它们之前,我们必须先对这两个原则作一个解释。第一个原则没有含混不清的地方,它所涉及的是我们的基本自由的分配问题,这些基本自由是一个作为公民所拥有的自由。它们所指

---

① *ATOJ*,p.60。在302页,罗尔斯对于这二项原则作了最后一次的修正,他将第二个原则中的"对每个人"改为"对处于最不利地位的人"。

的主要是一些政治上的权利(例如,投票权及被选举权)、集会结社的自由、言论及思想自由等。根据第一个原则,所有立约者都拥有同等的自由,而且这些自由在与别人的自由不相冲突的情况下是最高度的。如果我们可以将自由这个概念用量表示,则如果大家都能得到十分的自由,立约者就不会做大家都只得九分自由这个选择。第二个原则比较麻烦,它可以被分为两个部分。第一部分是指机会均等(fair equality of opportunity),第二部分则处理物质、社会地位上的不平等;前一部分被名之为机会均等的原则,第二部分才是真正的差异原则。第二个原则所处理的主要是有关经济及社会上其他非基本权利的分配问题。在这两个原则中,每一个原则中都有一个词是有歧义的。在机会均等原则中的"对所有人都是公平的开放的",以及在差异原则中的"对每个人都是有利的"这二个词是有歧义的。我们对它们起码都可以有两个不同的解释。而不同的解释所得出的结果会是不同的理论。罗尔斯将这些可能的解释列成一个表[1]:

	对每个人都是有利的	
对所有人都是公平的开放的	效率原则	差异原则
平等乃指工作职位对有能力的人开放	自然自由系统	自然的贵族系统
平等乃指机会均等	自由主义式的平等	民主的平等

① *ATOJ*,p. 66.

这个表的读法是，如果将“对大家都是开放的”解释成职位对有能力者开放，而“对每个人都有利”解释成效率原则的采用，则我们所得到的将是自然自由的系统。其余的解释可以以此类推。自然自由的系统对于第二个原则的解释将是：一个基本结构如果满足效率原则，而在这个系统中如果职位是对那些有能力并且愿意去争取它的人开放，则它将会导致一个公正的分配。

所谓效率原则就是指帕雷托的“最高效率”(pareto optimality)，这个原则在价格论及社会选择论中被应用得极为广泛。让我们看看它在后者中的应用。(a)假如一个社会中所有的人对于二个社会情况 X 与 Y 的出现，没有任何偏好，则我们说，社会本身对 X 与 Y 之间是没有偏好的；(b)假如至少有一个人认为 X 绝对比 Y 好，而社会上其他的人则对 X 与 Y 之间没有偏好，则社会本身应该认为 X 比 Y 要好。当(b)的情况出现时，我们说 X 是帕雷托式地比 Y 要好。根据上面的定义，帕雷托最高效益就是：在面临一个选择的情况下，这集合中的一个分子 X 是具有帕雷托最高效益的，如果没有其他的选择是帕雷托式地比它要更好；也就是说，不可能有其他的一个分子 Y，大家都认为 Y 至少与 X 一样好，而至少有一个人认为 Y 绝对地比 X 好。

把帕雷托最高效益用来解释差异原则时就变为：一个分配 X 是具有帕雷托最高效益的，如果不可能有另外一种分配办法 Y，在其中所有人得到的与在 X 中一样多，而其中有一个人所得到的却比在 X 中要多一些。也就是说，在一个具有帕雷托最高效益的分配中，我们不可能在不使其中一个人获

得较少一点的情况下使另一个人获得较多①。这个对帕雷托最高效益的解释很清楚的显示出它与我们直观上对公正的了解有很大的差距。假定物质的总和不变，我们可以有无数的帕雷托最高效益。即使一个奴隶社会也可能符合帕雷托最高效益的原则，因为在那个分配状况下，我们不可能使其中一个人（奴隶）获得更多而不减少别人（奴隶主）所拥有的东西。

极端的自由主义者(libertarians)对于平等这个概念向来就不十分重视，甚至认为它对于自由是一种妨碍。诺齐克(Nozick)就一再地强调任何一种模式(pattern)包括平等在内，都会使自由受到损伤。但是，自由主义者都不得不处理不平等的问题；他们对于这个问题所作的主要工作是想办法来替某个程度的不平等(主要是指非基本权利)提出理论支持。自由主义者固然不得不替平等辩护，这是法国大革命时期所追求的三大目标之一，也是现代社会的基础之一；但是，在谈到基本权利以外的平等时，他们所能够支持的就是机会平等了，他们认为，除此以外的平等，就会对个人自由有所妨碍。他们对机会平等所提出的理论乃是，在一个平等的社会中，每个人凭着自己的能力去争取自己所想要的东西。社会制度不应该对任何人有所歧视，例如，不应该因为某人的肤色而禁止他担任某种职务。但是，社会制度如果是凭才能而选拔人的话，它就没有违反平等的原则；用西方传统的话说，这种学说就是工作职位对有能力的人开放(Careers open

---

① 见上面所引 Sen 所著的 *Collective Choice and Social Welfare* 一书中的第二章。

to talents)。罗尔斯对于这种平等理论提出了批评。他认为这个理论没有照顾到能力这样东西乃是由天生及后天的社会因素所造成的，一个人的聪明才智有很大的部分是由遗传及他所长成的家庭、社会环境所塑造成的。一个有才能的人对于自己的才能并不应该居什么功，而一个才能低的人也不应该因此而受到惩罚，因为这并不是他们自己能够负责的。一个社会制度的分配原则如果把这些因素作为分配的标准，则很显然它是在奖赏及惩罚人们所具的某些他们所不能负责的性征；从道德的观点来看，这是不能被接受的。罗尔斯对于道德最坚定的信仰之一就是，这些由自然及社会所造成的人与人之间在聪明才智上的差异在道德上是不相干的；因此，将机会均等解释为职位对有能力的人开放这种说法，就道德的观点来看也就不能被接受。因此，他对于自然自由系统无法接受。同样的，他对于自由主义式的平等及自然的贵族系统也不能接受。

至于民主的平等，则是要尽量地将自然及社会环境对人所造就的不平等消减到最低程度，使大家在竞争的出发点上平等。这可能包括一些福利上及教育上的特殊措施，使那些在出发点上较落后的人能尽量地赶上。另一方面，这种解释是将个人的聪明才智看作是一种集体所拥有的资产，唯有在不平等是对大家都有利的情况下才被允许，差异原则所规定的正是这样一个办法。根据这个原则，只有当不平等是对大家都有利时，它才能被接受。这项原则有时候与帕雷托最高效益原则会有冲突。也就是说，有时候一个很公正的社会并非是帕雷托式地最有效(当然，有时候一个公正的分配是帕雷托式地最有效的)。

五

对于两个原则作了上述的解释后，我们在这节中所要处理的问题就只剩下如何从原初的境况中推导出这两个公正的原则了。这是一个牵涉到道德原则如何证立(justification)的问题。对于道德原则的证立，罗尔斯采用了两个方法。第一个是契约的方法，第二个是反思均衡的方法(The method of reflective equilibrium)。第二个方法所牵涉的问题太复杂，要在一篇专门谈道德方法论的文章来处理它才能详尽。同时，这两个方法之间的关系如何，也是很有趣及复杂的问题，罗尔斯自己也没有对它作说明。至于契约方法的要旨则是：一组道德原则之所以有效，乃是由于它是由自律的(autonomous)人所同意的结果。在对于某些原则给予同意时，没有人是被迫的，任何原则都不是被强加在接受该原则的人之上的。契约本身就是道德原则有效性的保证。原初的境况所描写的正是这样一个契约的情境。立契约者所面临的是一个选择的问题，他们所必须作的是选出一组原则作为分配的标准以及社会基本结构的组织原则。如果这个选择问题有一个答案，则我们就可以说这个答案(被选出的原则)是奠基在契约这个概念上的。而这个根本的契约就是证立这组原则的根据。

讨论分配公正的问题，最困难的地方就是我们不知道什么样的分配才公正。也正因为这个缘故，这个问题才是属于规范伦理学的领域。它所处理的是原则性的问题，它所想建构的是一个理论。如果我们知道什么样的分配是公正的，则剩下的只是技术性去达成这种公正分配的问题。由于我们不知道什

么样的分配才是公正的，因此，在这里公正的概念只能是纯粹的程序公正(pure procedural justice)。要了解纯粹的程序公正这个概念，最好是将它与其他两个公正的概念作一个对比。这两个概念就是完美的程序公正(perfect procedural justice)及不完美的程序公正(imperfect procedural justice)。前一个概念所意谓的是，第一，我们知道什么样的结果是公正的，同时我们又有一套方法可以达到那个结果，例如，三个人在野外发现一个西瓜，大家都想要能得到越多越好，由于他们三人并没有对这个西瓜的生产作过任何贡献，同时假定这个西瓜是野生的。很显然的，最公正的分配法是大家平分。要做到平分，在技术上并非不能达到。我们可以用秤，并由一个人来切，然后由他最后来拿。因为他希望尽量能得到多一点，同时别人也希能尽量多得，因此，对他最有利的方法是将它平分为三份。至于不完美的程序公正的特色则是，我们知道什么结果是公正的，但是在技术上却无法无误地达成这个结果。不完美的程序公正最明显的例子是刑法上的公正。在刑法的领域内，我们知道什么结果是公正的，什么结果是不公正的。公正的结果就是有罪的人被定为有罪，无罪的人则被释放。但是，我们却没有一套万全的程序可以永远无误地引导我们达到这个结果。有时候有罪的人被释放了，而无罪的人却被判了刑。与这两种程序的公正对比的话，纯粹的程序公正的特色则是，我们不知道什么样的结果才是公正的，或者，并没有一个客观的标准可以规定什么样的结果才是公正的，但是，我们却可以遵循一套公平的程序。遵循这套程序，无论得出什么结果都是公正的。赌博最能说明这种公正的概念。在公平的赌博中(所谓公平的赌博是指参与者都是自愿的，没有人欺骗，期望值与赌金的和

等于零等)，任何结果都可能产生。但是只要参与者遵循赌博的程序，则任何结果都是公正的[1]。

在推导及证立公正原则时，原初的境况所采用的正是纯粹的程序公正这个概念。我们不知道什么是公正的原则，但是却能够设立一套程序，如果遵循这个程序能得出一组原则，则它们就是公正的原则。原初的境况正是提供了这样一套公平的程序(fair procedure)，遵循这套程序我们所得到的就是公正的原则，罗尔斯说："原初的境况这个设想就是要订立一套公平的程序，如此任何被同意的原则将会是公正的。它的目的就是要用纯粹的程序公正这个概念作为理论的一个基础。"[2]

现在可以开始作罗尔斯所说的思想上的实验了。这个实验要我们设想自己是原初境况中的一个立约者，在那样的情况下，我们究竟会从几组不同的公正原则中选择哪一组原则？罗尔斯的答案是，立约者会从诸组公正原则中选择他所提出的两个原则作为社会基本结构的组织原则。

立约者们会选择第一个原则。这点应该是很自然的事情，大家都希望能够得到最高程度的自由以及最多的权利，同时，大家也不希望别人的自由与权利比自己多，因此，解决的办法就是大家都有相等的最高度自由。在这里，我们所要记住的是，立约者们全都是一些自利者，他们选择大家有平等的自由并非出于任何道德的动机，也就是说，他们并非由于基本的权利。如果分配不平的话，从道德的观点来看是不能被接受的才作这项选择。他们之所以选择平等的最高度自由及权利乃是

---

① 见 *ATOJ*, pp. 85—86.

② *ATOJ*, p. 136.

由于怕自己在离开原初的境况回到社会上后会吃亏。因为，如果他们允许某些人的基本权利比别人要多一点的话，例如，智商在 120 以上的人比别人的基本权利要多一点，则由于他们并不知道自己的智商有多高，在回到社会后，很可能他的智商是低于 120 的，因而也就享有较少的权利。这对他们来说是不利的，由于无知之幕的作用，使得大家不敢冒这个险。所以，大家会无异议地接受第一个原则。上述的这个推理也同样地适用于物质及社会地位的分配。立约者们开始也会选择一个在经济、社会及其他非基本权利上平均分配的原则，每个人都得到一样多的经济利益。但是，由于他们是纯粹的自利者，在原初的境况中，他们所想追求的是罗尔斯所谓的基本有用物品，而且，对他们而言，拥有越多的基本有用物品越好，因此，他们会想，如果有一种不平等的分配使大家都能受益的话，则这种不平等应该是被允许的，我们可用下列图表来表示这种推理：

	S_1	S_2
A	5	7
B	5	9

S_1 与 S_2 是两种不同的分配情况，A 与 B 是两个人，那些数字表示基本有用物品的单位。在 S_1 中，A 与 B 有同样的基本有用物品，S_2 中 A 有 7 个单位 B 有 9 个单位的基本有用物品。A 与 B 都会想，如果他们有可能由 S_1 进入 S_2，且这样的转变对大家都有利，立约者不会只是因为别人比自己拥有更多的基本有用物品而忌妒，所以理性会告诉他们，S_2 要比 S_1 更好，他们没有任何理由停留在 S_1 中而不选择 S_2。立约者们会

想，我们可以把这种不平等视为一种投资，这种投资可以给我们带来更大的利益。由于人的天生才能是不同的，如果允许才能较高者得到较多一点基本有用物品，则这种报酬可以被视为是一种引发那些才能较高的人去发挥自己潜力的一种诱惑；只要这种不平等能给才能较低的人也带来好处就行了。罗尔斯说，要求平等有时候可能是由于忌妒心所引起的，但是，忌妒心对大家都没有好处，因此，他假设立约者们是不会忌妒的。由于上述的理由，立约者们的理性告诉他们不要停留在平等分配这个原初所接受的原则，而去选择差异原则。

罗尔斯在《一种公正理论》的302页中对差异原则提出了最后一次的修正，他将该原则中"对大家都有利"改为"对处于最不利地位的人是有利的"。这个修正的目的是由于他认为，在原初的境况中，由于无知之幕的作用，每个人对自己的知识变得极为有限，他除了知道自己的动机及自己有一个人生计划之外，其他对自我的具体知识都被无知之幕遮掩掉了。在这个情况下，他无法计算自己进入社会后成为那一个阶层的成员的或然率。如果他能计算这种或然率，例如，他成为统治阶层的或然率是70%，则很显然，他值得作的选择是对这个阶层最有利的选择。但是由于无法计算这种或然率，因此，迫使他采取一个保守的态度，这个保守的态度所导致的是选择差异原则。罗尔斯强调，在不定的情况下作选择(choice under uncertainty)时，最明智的办法是采用一种叫做最高程度的最低额(maximin)的规则作为指导。这个规则告诉我们，当我们有几种不同的选择时，最高程度的最低额规则告诉我们所应该做的选择是，它的最坏的后果比别的选择的最坏的后果要好。例如下列这个表中的情况：

	C_1	C_2	C_3
D_1	−7	8	12
D_2	−8	7	14
D_3	5	6	8

D_1、D_2 及 D_3 表示不同的选择，C_1，C_2，C_3 则表示可能出现的境况。如果我们选择 D_1，最坏的境况出现时我们可能损失 700 元，而最好的境况出现时，我们可以得 1200 元，以此类推。最高程度的最低额的规则告诉我们，当面临这样一个选择的情境时，我们应该选择 D_3，因为选择 D_3 的话，即使是最坏的情况出现，我们还能赚 500 元，虽然在最好的境况出现时，我们只能赚 800 元[①]

由于无知之幕的作用，在原初的境况中采取最高程度的最低额的规则是最合理的选择。而这个规则所引导我们作的选择就是差异原则。如果我们选择效益原则，虽然我们有可能得到更大的利益，但是我们也有可能遭受更凄惨的后果。这里让我们想像一个具体的例子来说明这个选择的合理性。假定现在有两个社会，一个是罗马时代的奴隶社会，一个是现代北欧的福利社会。在罗马社会中，有些人是统治阶级，他们可以过极好的生活，拥有极大的权力等，而奴隶则过着很坏的非人生活；但是，在北欧的福利社会中，虽然也有不平等存在，可是却没有这么大，最好的生活就是做一个大资本家而最坏的生活就是出卖劳力。假定一个人对自己的知识很完全，同时对那

---

① 这个表是罗尔斯自己在说明最高程度的最低额的 maximin 规则时用的。见 *ATOJ*，153 页。

两个社会各阶层的百分比也知道得很清楚，他可能会计算，在罗马社会中他做统治阶层的或然率如何，做奴隶的或然率如何，然后再根据这些或然率作出选择到底要活在哪一个社会中。但是，如果他的知识与在原初境况中的立约者们是一样的，他就没有办法计算这种或然率。在这个情况下，最合理的选择应该是一种根据最高程度的最低额规则所作的选择。他会想，如果我选了罗马的社会的话，逻辑上我有可能做奴隶主，但我也有可能变为奴隶；但是，如果我选择北欧现代的社会的话，我最惨的情况也就是做个出卖劳力的工人。同时，我没有任何对于这些情况出现的或然率的知识，因此，在这个情况下，最合理的选择是北欧的社会。立约者在原初的境况中所做的正是这样的推理，而这个推理所导致的就是差异原则。这个原则告诉我们，不平等只有在对处于最不利情境的人有利的情况下才能被允许。

六

把罗尔斯公正论的主旨讲完之后，我最后想谈一下有关哲学的功用这个问题以及罗尔斯公正论的出现在这个问题上所显示的意义。在这里，我只提出一个标准，至于它的内部细节以及支持它的论证，我没有办法在这里谈。

哲学在西方向来被视为是一门基础性的学科，它的工作就是替其他学科或是人的活动作奠基的工作。知识论是替知识奠定基础，道德哲学是替人的道德活动找基础，而其他部门的哲学也分别是替它所反思的对象找基础。但是，基础这个概念本身就不很清楚。到底怎么样才算是奠基工作呢？它的性

质如何？它与奠基于它之上的学科或活动之间的关系究竟是怎么样的？我现在提出下列这个标准来作为一个判准以断定某种哲学究竟是否做到真正的奠基工作：

> 一门哲学是否做到奠基的工作要视乎该被它奠基的学科或活动本身的存在与进步是否必须依赖该门哲学。如果不需要该门哲学，而该学问本身仍能成长与进步，则该门哲学就没有做到奠基的工作。
>
> 奠基是建筑工程上的名词。如果一个建筑物没有基础，则随时会倒塌。某一门哲学与被它所奠基的学问或活动之间的关系也应当是这样的。科学、道德、法律之需要科学哲学、道德哲学与法律哲学应当是像地表的建筑物之需要地底的基础一样。

根据上面所提出的这个标准，我希望读者能自己去想一下目前各门哲学的功用问题。也许读者会得出目前这种形式的哲学是完全没有功用的。如果得到这样的答案，我想并不是一件坏事。也许目前这种哲学的潮流的确是走错了方向。

自从伦理学受分析哲学的影响，把注意力完全集中在后设伦理学（meta-ethics）以来，哲学与道德、公正等规范性的问题就开始脱节。因此，在英语世界中，哲学与现实人生、文化变得几乎完全不相干。伯纳·威廉斯曾说："当代道德哲学发明了一种具有原创性的使人们感觉沉闷的途径，这就是，它完全

不谈论道德的问题。”[1]罗尔斯想要做的是恢复从亚里斯多德到西几维克(Henry Sidgwick)这个伦理学的传统,这个传统的工作是建立规范性的伦理理论。这点正是《一种公正理论》所提供给我们的。这本书的工作可以分为三方面。首先,在实质的规范理论上,罗尔斯要指出效益主义的缺点;其次,在方法学上他要指出概念分析的工作只能具有从属的地位。在伦理学或其他领域的哲学中,最重要的工作是实质理论的建立;最后,当然他要建立起自己的公正论。我认为这三项工作他都做到了。

当然,罗尔斯的理论有许多值得批评的地方。事实上,已经有超过一千篇以上的文章及好几本专书讨论他的理论,绝大部分是对他的批评。这个现象并不表示它的弱点,它所表示的是这本书的影响之大。有人将罗尔斯比为当代的弥尔(J. S. Mill),只要读了《一种公正理论》,你就会觉得这种比喻并非过誉了。最后,我引用贝利的一句话作为本文的结束:“很简单地,对这本书我们可以这样说,将来任何人要处理这本书中所触及的问题时,如果他想要学者们重视他的工作,则他的工作必定是要显示出与本书是没有脱节的。”[2]

---

① Bernard Williams, *Morality, An Introduction to Ethics* (N. Y. :Harper & Row, 1972), Preface.

② Barry,上引中之 Apologia。另一位罗尔斯理论的批评者诺齐克(Nozick)也有类似的话,他认为从现在开始政治哲学家们必须在罗尔斯的理论学说内工作或是解释他为什么不这样做。见 *Anarchy, State and Utopia* (N. Y. : Basic Books, Inc. , 1974),183 页。

交叠共识与民主社会中的政治哲学：罗尔斯理论最近的发展*

〔提要〕

罗尔斯把他的理论的新的发展名之为“政治自由主义”。这个新的理论的主要的目的是为立宪民主的社会提供一个公正的基础。这个基础是建立在社会成员的交叠共识之上的。

关键词：政治自由主义，交叠共识，建构主义，回避法

* 文本原载于《当代政治思潮》(1992)。



自从1971年罗尔斯(John Rawls)出版《一种公正理论》(也有译《正义论》)一书以来[1],到现在已经有21年了。在这21年中,有超过1500篇以上的论文及好几本专著讨论及批评他的理论。但是,罗尔斯对于这些批评却很少直接作出回应。到目前为止,沈岱尔(Michael Sandel)的《自由主义与公正的诸种限制》一书是对罗尔斯的理论最深刻及彻底的批评[2]。罗尔斯虽然对于人们对他的批评很少作出直接的回应,但是这并不表示他没有对这些批评好好思考。事实上,从1980年以来,他出版了一系列的论文,它们都是在吸收了这些批评之后所作出的对他原来的理论的修正[3]。这些修正更不仅只是

---

① John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971)。本书我以后将简称为 *ATOJ*。

② Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982).

③ 这一系列的论文包括"Kantian Constructivism in Moral Theory: The Dewey Lectures, 1980", *Journal of Philosophy* 77 (1980); "The Basic Liberties and Their Priority", in *Tanner Lectures on Human Value*, Vol. 3, ed. Sterling McMurrin (Salt Lake City: University of Utah Press, 1982); "Social Unity and Primary Goods", in *Utilitarianism and Beyond*, eds. Amartya Sen and Bernard Williams (Cambridge: Cambridge University Press, 1982); "Justice as Fairness: Political not Metaphysical", *Philosophy and Public Affairs* 14 (1985); "The Idea of an Overlapping Consensus", *Oxford Journal of Legal Studies* 7 (1987); "The Priority of Right and the Ideas of the Good", *Philosophy and Public Affairs* 17 (1988); "*the Domain of the Political and Overlapping Consensus*", *New York University Law Review* (1989)。

细枝末节的小修补而已,而是相当根本性的修正。由于罗尔斯对于自己的理论所作的是相当大幅度的修正,因此,*Ethics* 这份刊物出版了一期专集来讨论罗尔斯理论的最新发展[①]。这个专集题名为“Symposium on Rawlsian Theory of Justice: Recent Developments”。我这篇文章所要讨论的就是他的理论的最新发展。我将指出他对自己原有的理论作了些什么修正,并将这些新的看法与《一种公正理论》中的看法作一个比较。其次,我想讨论罗尔斯修正过的理论是否能达到他所要达到的目的,在这里,我将指出他的新理论所面对的困难,并提出一些批评。

二

在“Justice as Fairness: Political not Metaphysical”一文中,罗尔斯说到他对于自己的理论所作的一些修正及改变:

> 的确,在某几点上,我已经改变了我的看法,无可置疑的,在其他一些地方,我已经改变了自己的看法。但我却没有意识到这些改变。[②]

---

① 见 *Ethics*, Vol. 99, No. 4(1989)。

② “Justice as Fairness: Political not Metaphysical”, pp. 223—224。要了解罗尔斯的改变最主要的文章是“Kantian Constructivism in Moral Theory: The Dewey Lectures, 1980”,“Justice as Fairness: Political not Metaphysical”,“The Idea of an Overlapping Consensus”,及“The Domain of the Political and Overlapping Consensus”,这四篇文章我将分别简写为 Dewey Lectures, JFPM, IOC 及 DPOC。

接着他在一个注释中指出他所作的一些改变及修正，例如，对于基本有用物品(primary goods)的说明的改变。这种改变使得这种说明不再只是心理学、社会学式的说明。其次，他指出，他不再认为对公正思想体系(conception of justice)提出理据是一种知识论或形上学的工作，而是一种实用性的(practical)工作。究竟罗尔斯的新理论有些什么重要的改变？Richard Arneson 在 *Ethics* 专集的导论中指出了三个改变。而 Willian A Galston 在该集中他的文章里指出了四个改变[①]。我自己则认为罗尔斯的最重要的改变有四个，它们是：(1)对于在原初境况(The Original Position)的立约者的动机所作出的修正。由于这个修正，同时对于基本有用物品的说明也作出了相应的修正。(2)对于公正原则的普遍性(universality)看法的改变。在《一种公正理论》中，罗尔斯认为由原初境况中推导出来的公正原则是放诸四海都有效的，但是现在他对它们的有效性却不再认为是普遍的。(3)罗尔斯不再把他的理论看作是一种一般的(general)及整全的(comprehensive)理论。它是一个政治的思想体系(a political conception)。什么是一般及整全的理论，我将在分别讨论这些修正时再对它们作解释。(4)由于他现在认为对于公正理论提出理据是一种实用性而非知识论的工作，同时，由于他所要建立的只是一个政治理论而非整全性理论，因此，他提出了一种新的方法。他把这个方法叫做回避法(The method of avoidance)。下面我将分别讨论这些修正及改变。

---

① 见上引 *Ethics* 中 *Arneson* 的导论，pp. 686－687 及 Galston，"Pluralism and Socialunily"，p. 711。

三

在《一种公正理论》中,罗尔斯的立约者们在原初的境况中受到无知之幕(Veil of ignorance)所阻挡,而对于自己没有任何具体的知识。他们不知道自己的性别、阶级、宗教信仰等,他们也不知道自己的性向、爱好及才能。总之,一切可以分别两个人的特征的知识都被无知之幕挡住了。因此,在无知之幕后的立约者们是无法相互区别的。由于他们不知道自己的爱好及具体的人生计划,因此,立约者们变得没有可能订立任何契约,因为订立契约必定先要假定立约者们心目中有一些想要的东西。由于这个原因,罗尔斯提出了基本有用物品的理论。设立无知之幕的目的是为了把所有那些从道德的观点来看不相干的消息排除掉,因此,立约者失去了所有对于自己的具体知识,但是,这样做也引致了他不知道自己要什么东西这个结果,因而使得契约无法进行。因此我们要提出一个办法来,使得一方面立约者有些他想要争取的东西,而另一方面,这些他所想要的东西是不因人而异的,也就是,大家所想要的都是一样的。基本有用物品正是这种东西,它们是任何人都想要的东西。也就是说,不管一个人的人生目标是什么,基本有用物品对于他而言都是有用的。基本有用物品的理论包括下列三个命题:第一,有一组东西对于所有合理的人生计划都是有用的,一个有理性的人,无论他的人生计划是什么,他都会需要基本有用物品。第二,所有的立约者们都认为得到越多的基本有用物品越好。第三,基本有用物品包括收入与财富(income and wealth)、能力与机会(powers and opportunities)、

权利与自由(rights and liberties)以及自尊(self - respect)[①]。

但是,基本有用物品的理论本身是如何被推导出来的呢?在《一种公正理论》中,罗尔斯提出了单薄的价值论(thin theory of the good);从单薄的价值论,他得出了对基本有用物品的说明。单薄的价值论,简单地说就是一种关于非道德性(non - moral)的东西的价值的理论。非道德性的是前于道德或在道德范围以外的价值。例如我们说一只好的手表是有价值的东西,但这种价值却不牵涉到道德[②]。在书中,罗尔斯实际上并没有尝试从单薄的价值论中推出基本有用物品乃是对所有的人生计划都是有用的;但是,在另一篇文章中,他却提出了为什么财富是一种基本有用物品,它对于任何人生计划都是不可或缺的[③]。

上面简单地勾勒了基本有用物品这个概念,以及为什么立约者们要取得它们。但是,立约者们在原初的境况中却不知道自己具体的人生计划是什么,他们只知道自己在回到现实世界之后会有一个人生计划。因此,推动原初境况中的立约者去订立契约的动机很可能会使得他失去自律(autonomy)这个重要的人生目标。在《一种公正理论》中,罗尔斯虽然谈到自律的重要性,但是,他却没有明显地指出来,处于原初境况中的立约者如何能够拥有自律[④]。原初境况中的立约者所追求

① 见 *ATOJ*,p. 62, pp. 90—95, p. 142f 及 p. 396f。

② 有关单薄的价值论,请参考我的《罗尔斯》(1989)第六章,pp. 149—176。

③ "Fairness to Goodness",*Philosophical Review*,84(1975),p. 540.

④ 关于自律,罗尔斯在谈到对于原初境况可以给予一个康德式的解释时谈得最多。在这里,他提到立约者在原初境况中选择公正的原则所表现的就是道德的自律性。见 *ATOJ*, § 40,pp. 251—257 及 pp. 513—520。

的只是基本有用物品，但是追求基本有用物品并不一定就表示他拥有自律。在"Dewey Lectures"中罗尔斯指出，自律与否要看一个人的人生目标的内容而定。"如果参与者只是被较低层次的冲动，例如食物与饮料，或者是被对于某群人或一个团体、或一个社群的爱好而推动的话，则我们可能会认为这些冲动是他律而非自律的"[①]。由于要保持自律，而《一种公正理论》中的讲法又无法做到这点，因此罗尔斯在"Dewey Lectures"中对于立约者们的动机提出了一种新的讲法。

他指出，任何一个道德人(moral person)都具有两种道德的能力(moral powers)。第一种道德能力是一种公正感(sense of justice)的能力。这种能力使得他能够了解、应用及遵循道德原则去行事。第二种道德能力是一种能够建构、修正及合理地去实现一种价值的构想(conception of the good)。相应于这两种能力，立约者拥有两种最高序的兴趣(highest - order interests)。这两种最高序的兴趣就是去实现上述的两种道德能力。在这两种最高序的兴趣之外，立约者还有一种较高序的兴趣(higher - order interest)。这个较高序的兴趣就是去保护及推进他的价值的构想。这个兴趣之所以只是较高序的而不是最高序的乃是因为它是从属于最高序的兴趣的[②]。

虽然罗尔斯在《一种公正理论》中也一再地提到，在原初境况中的立约者具有这两种能力，同时他是自由又与别人是平等的，但是他却没有提到立约者们的最高序兴趣乃是去发展这两种道德能力。由于没有提到这点，立约者们对于基本有

---

① "Dewey Lectures",p. 527.

② "Dewey Lectures",p. 525.

用物品的追求就无法保证他们一定能保持自律。因此，发展道德能力这种讲法乃是为了保证立约者们的自律而提出的对原有讲法的修正。但是，为什么要把自己的目标定为发展道德能力才能保持自律呢？自律所意谓的是一个人可以决定他自己，如果我的目标不是自己的能力的发展，而是取得外界的东西，如物质及名誉时，我不能决定我自己，而必须依赖外在的条件。我想要出名，但出名却必须依赖别人承认我。只有当我把自我当作对象时，这时候我才不必依赖外界。当然，人是否能充分发展自我仍然或多或少地要依赖外界；但是，在最基本的一点，也就是自己的目标这点上，一个追求自我发展的人，已经是无待于外界了。这是康德所说的自律的意义，也是黑格尔所说的自由的意义。罗尔斯在这里所提出的讲法，正是继承康德对自律的讲法。

由于立约者的目标是发展自己所拥有的两种道德能力，而基本有用物品是发展这两种目标所不可或缺的东西，因此，立约者对于基本物品的追求也是为了完成一种道德人格的工作。由于这个目标的改变，对于基本有用物品的追求也不再可能把立约者牵引到他律的境地中去了。罗尔斯在这里所强调的是一种道德人格的实现，这种讲法似乎构成了一种目的论的讲法。我在批评他的时候将指出，这种完成道德人格的讲法与他后来提出的一些讲法是不能相容的。

四

罗尔斯所作的第二个修正是有关他的公正理论的有效范围的问题。从这点上的修正，也就引导到政治哲学目的的问

题。在《一种公正理论》中，罗尔斯明白地说，他的公正原则及理论是对于所有的社会及所有的时代都有效的，这也就是说，我们可以利用它的原则来评断任何社会的公正性。一个社会的基本结构如果越符合罗尔斯所提出来的两个公正原则，则它也就越公正，反之它也就越不公正。因为公正原则具有普遍的有效性，所以，它也拥有客观性。由于公正原则有客观性，因此，政治哲学的目的是为了追求真理。有关普遍有效性的问题，罗尔斯在谈到原初境况这个设计时指出：

> 最后，我们可以提醒自己，由于原初境况假然的(hypothetical)性质，它会引起下列这个问题：为什么我们要对它感兴趣？无论是道德的或其他方面的？让我们回想一下对这个问题的答案：事实上我们接受那些被包含在对这个境况的描述中的那些条件。或者，如果我们不接受的话，我们可以被一些有时提到的那种哲学的考虑说服而接受它们。原初境况中的每一点都可以得到一个支持它的说明。……因此，从这个境域的观点来看我们在社会中所处的位置时，就是从永恒的相下(sub specie aeternitatis)来看它。它不仅是从所有的社会的观点，而且也是从所有时间的观点来看人的处境。[1]

这段话明白地表示出，原初境况的有效性是普遍的。它对于所有的社会及所有的时代都有效。因此，由原初境况所推导

---

[1] *ATOJ*, p. 587.

出来的公正原则也同样地具有这种普遍的有效性。如果我们不把客观性了解成为需要与外在的经验世界有所对应的那种性质，而把它了解成为一种有效的验证程序所建立起来的一种性质的话，则由于公正原则具有上述的普遍有效性，因此，它也具有客观性。这就像逻辑或数学定理一样，我们并不了解它们存在学上的地位(ontological status)，但是我们却绝不会否认它们的客观性[①]。

但是，自从1980年以来，罗尔斯就放弃了对公正原则作这种普遍性的要求。他明白地指出，政治哲学的目的要视乎它所针对的社会而定。对于不同的社会，政治哲学的工作者所应该做的事是不同的。他说："政治哲学的目的视乎它所针对的社会而定。在一个立宪民主中，它最重要的课题之一是提出一个有关公正的政治思想体系"[②]。而他认为自己所提出的公平式的公正(*Justice as Fairness*)理论，正是针对立宪民主所提出的一个公正理论。至于这个理论是否能适用于其他种类的社会，罗尔斯认为这是不能预先作判断的。他说："公平式的公正是否可以被扩延为对于存在于不同历史及社会条件之下的不同种类社会的一个普遍政治思想体系，则完全是另外一个问题。"[③]

由于他对于政治哲学目的看法的改变，以及他把公正原则有效性的范围缩小，这就使得他也不得不改变他对于公正原则的客观性这个问题的看法。对于这个问题，他指出：

---

① 有关于这个客观性的概念，见 *Rawls* 的"Outline of a Decision Procedure for Ethics"。*The Philosophical Review*，60(1951)。

② "IOC"，p. 1.

③ "JFPM"，p. 225.

> ……在建构主义(constructivism)的理论中，越加趋近于道德真理这种想法是没有地位的。在原初境况中的立约者不承认任何公正原则是真的或正确的，同时它们是先行地这样地被给予的；他们的目的只是，在他们所处的境域中，去选择一个对他们而言最合理的思想体系。[1]
>
> 我相信，哲学作为追求一种独立的形而上及道德秩序的真理，并不能为一个民主的社会提供一个可行的以及有大家所共同接受的基础的公正的政治体系。[2]

如果在民主社会中，政治哲学的目的不再是追求真理，那么它的目的是什么呢？罗尔斯在这里提出了"交叠共识"(overlapping consensus)这个概念。在民主社会中，大家所追求的只是交叠共识。只要能够达到这点，公正原则究竟是否具有放诸四海而皆准的普遍性就变成了无关紧要的问题。什么是交叠共识呢？由于在一个民主社会中人们有不同的宗教信仰、哲学主张及人生理想，要在这样一个多元的社会中建立起一种统一(unity)，只能靠一个政治上的公正思想体系，而这公正思想体系必须要得到不同的宗教、哲学及人生理想的主张者支持，这就需要有一种共识才能达到。但是不同宗教及人生理想的人不可能在所有事情上都有共识，因此，他们的共识只能是限于政治公正方面的。所以罗尔斯把这种共识叫做交

---

① "Dewey Lectures", p. 564.

② "JFPM", p. 230.

叠共识[1]。他举了一个交叠共识的例子[2],这个交叠共识是由三个观点所构成的,而这三个观点的交叠共识就是公平式的公正这个理论。第一个观点是一个宗教信仰的立场,这个宗教信仰赞成容忍的原则,因此,由这里而引申出对于不同于自己教义的容忍。由于对不同教义的容忍,因此接受了公平式的公正这种政治的自由主义的公正理论。第二个观点是康德与弥尔的道德的自由主义的立场[3],这个立场也导致它们的拥护者接受公平式的公正这个政治思想系统。第三个支持公平式的公正立场并非奠基于宗教上的容忍原则或是某一种道德理论,而是由于这个政治思想体系本身就足以表达一些政治价值,而这些政治价值是一个民主政体中大家所共同接受的。这个交叠共识的例子说明的是,在民主社会中,由于我们不可能期望大家对所有的问题有一致的想法,同时,要构成一个社会又不可能大家在某些方面没有一些共同的想法,这个我们必须要有共同想法的领域就是我们所共有的公共领域。规范这个公共领域的原则就是政治上的公正原则。由于上述的这两个原因,我们所能期望的就只是一个在公共领域上的交叠共识。

上面详细地描述了罗尔斯由普遍主义转为特殊主义,以及由对真理的追求转为对交叠共识的追求的改变。我们这里接着要问的是,什么促使他作这种改变呢?为什么政治哲学的目的要被缩小为只是追求对于某一个社会有效的原则而不是

---

① "JFPM",p. 246;"IOC",p. 1.

② "JFPM",p. 250 及"IOC",p. 9。

③ 康德及弥尔的道德的自由主义与罗尔斯的政治自由主义的不同,我将在下节中讨论。

追求对所有时代及所有社会都有效的原则? 为什么政治哲学的目的不像传统哲学那样去追求真理而只是追求交叠共识? 罗尔斯认为这是由于不同的社会时代有不同的社会、文化及历史条件;两个处于不同的社会、文化及历史条件之下的社会,对于什么是公正不太可能有共同的想法。由于政治哲学的目的是实用性的而不是知识论或形上学的,因此,从事政治哲学的工作者所能追求的只是交叠共识而非真理。其次,有一个更重要的理由使我们放弃传统哲学所追求的普遍性及真理。这个理由就是,我们现代人不再把政治秩序视为是自然秩序的一部分。因此,政治秩序的建立是一种人们的创造,而不是一种发现。如果政治秩序是客观地存在世界上的话,则它就具有客观性及真理性;但是,现代人却不再接受一个客观的、独立于人而存在的政治秩序这种想法。因此,不同的社会及时代可能认为不同的政治秩序才是合理的。由于这个原因,我们最多只能追求一般共识,而无法宣称得到真理。现代社会究竟有些什么主要的特征,使得政治哲学的工作变得只是追求交叠共识?罗尔斯指出了五个事实,他认为一个社会如果具备这些特点的话,则如果我们想要建立社会的统一,那么我们最多只能要求交叠共识,这五个事实是[①]:

(1) 现代民主社会中出现了许多不同的甚至是不可共约的(incommensurable)整全性宗教、哲学以及道德的理论,这个历史的事实将不会很快就消失掉。这是民主文化中一个永久存在的特性。

---

① "DPOC",pp.234—235及p.238在"IOC"中罗尔斯数出了七个事实,见pp.4—5。

(2) 第二个事实与第一个是有关联的。只有采用压制的手段，我们才可能使得大家都共同相信及接受同样的宗教、哲学及道德的理论。如果我们把政治社群视为是一个大家必须接受相同的宗教、哲学及道德的理论的团体的话，那么唯有采取压制的手段才能达成这个目的。

(3) 第三个事实就是，在一个不分裂为敌对的阶级或团体并相互斗争的民主社会中，大家或至少是政治上活跃的多数人，必须自愿及自由地共同支持这样一种政治体制。也就是说，虽然在民主社会中，大家接受不同的宗教信仰、道德理论及人生理想，但是大家却必须自愿地共同接受它的政治体制。

(4) 第四个特点是，在一个相对稳定的民主社会中，它的政治文化通常都包含了一些根本直观上的观念。从这些观念中我们可以建构一个政治上的公正的思想体系，它是适用于民主立宪政治的。

(5) 在某些有利作判断的条件下，遵循自己的原则及具有充分理性的人所作的判断很难是完全一致的，这点罗尔斯把它称之为理性的负担(The burden of reason)。大家都遵循理性，但由于立场或出发点不同，往往会得到不同的结论①。

由于现代的立宪民主社会中，具有上列五项特点，而社会又必须是某一种方式上的统一，因此，我们所能追求的，最多只是交叠的共识，而非具有客观性的普遍有效的公正原则。上述五个特点中，最根本的特点是第一项。在现代民主社会中，

① 有关理性的负担见“DPOC”, pp. 235—238。

不同甚至不可共约的人生观、宇宙观及价值观是一项不可能消失掉的事实，这也就是所谓的多元主义。在一个多元主义的社会中，我们无法指出哪一种价值观是较高的。接受某一种人生观及宇宙观的人，无法用理性的办法证明自己的价值观所代表的才是真理。因为，自由主义最根本的一个信念就是价值的主观主义。由于这个对于价值的看法，它必然地会引导到价值命题是没有真假可言的这个立场。但是，某种方式的统一却是构成任何社会所不可或缺的条件；如果一群人不接受任何的共同标准，则它也就不能构成社会。这就是为什么社会学家涂尔干曾说："任何社会都是一个道德的社群。"古代社会的统一性是建立在大家有一个共同的价值体系及人生观、宇宙观之上的。由于价值的主观主义，现代的自由主义者们认为古代那种统一已经不可能，因此，我们必须找另外一个统一的基础，这个基础就是一个公正的思想体系。只要大家都接受共同的公正原则，那么虽然人们拥有不同的价值观，他们仍然可以共处在一个社会中。这就是自由主义对于伦理学中两个最重要的概念——对(right)与价值(good)——的区分。前者是大家必须有共识的，而对于后者，他们允许人们有分歧的看法。这两种对于社会统一的不同看法也代表了古代人与现代人对于社会统一的不同看法[①]。

---

① 这两种对于社会统一的不同看法正是价值的一元主义与多元主义的区别。古代从柏拉图、亚里斯多德到圣多玛士所采取的都是价值一元论的看法。根据这个看法，价值是有客观性。而现代的自由主义者如康德、弥尔等则采取价值多元主义的看法。有关这个区别，见"JFPM"，pp. 248—249 及罗尔斯的"Social Unity and Primary Goods"，Amartya Sen & Bernard Williams eds.，*Utilitarianism and Beyond*，p. 160。

五

现代社会既有上节中所述的五个事实,同时这些事实也不会在短期内消失掉,因此,要建立一个奠基在古典式的那种价值一元主义上的统一是一件不可能的事情。但是,社会又不可能不需要某一种形式的统一,因此,我们必须另外找一个统一的基础。多元主义的事实使得我们不可能建立一个全社会都接受的整全性(comprehensive)及一般性(general)的公正理论。所谓整全性的理论是指一种理论它包含人生的价值是什么、个人的德性与性格的理想以及类似的东西,这些东西告诉我们所应该采取的行为(最整全的理论告诉我们整个人生应该怎样作安排)。所谓一般性的理论则是指,这个理论可以被应用来对不同的主题作评估,例如个人的行为、社会的某些制度、国际关系等。最一般性的理论也就是能够被应用来对所有的主题作评估的理论。罗尔斯在《一种公正理论》中明白地指出,他的公平式的公正这种契约论是一个一般性的理论:

> 我们很自然地会作这样的推测:一旦我们对于这个主题有了一个坚实的理论,其余的公正问题,由于这个主题的成功,会变得较有头绪。稍作修正,那样一个理论可以为其他那些问题提供解答[1]。

这里所指的基本主题是社会的基本结构,也就是罗尔斯

---

① ATOJ,p. 8.

在讨论公正问题时的主题。其他问题所指的则是指个人的行为、性格以及法律、国际关系的公正性问题。这段话很明显地表示出，罗尔斯认为他的理论是可以被应用来评估其他那些主题的公正性问题，也就是说，它可以被扩延为一个一般性的理论。罗尔斯在谈到公平原则(principle of fairness)时指出，这些原则是对个人的行为这个主题适用的原则，也就是说，个人的行为是否公正是由公平原则来评定的，而公平原则也是立约者们在原初境况中要作出选择的一组原则。这明显地表示出他的理论是一种一般性的理论①。对于整全性这点，在书中他虽然没有明显地提到，但是，在另外的文章中所提到的最高序的兴趣这个概念，却很明显的是一个整全性的理论的一部分②。

但是，自 1985 年以来，罗尔斯很明显地放弃了建立一个整全的及一般理论的企图，他把政治哲学的目的改变为只是建立一个交叠共识。我想促使他改变的最主要原因是由于沈岱尔对他所提出的批评。沈岱尔指出，罗尔斯的理论是一种义务论式的自由主义(deontological liberalism)。这种理论最主要的一个论旨就是对(right)是优先于价值(good)的。这种优先可以分为两个方面：第一，道德意义的；第二，基础性或知识论意义的。所谓道德意义上对是优先于价值的意思就是指，公正的价值要高过于其他价值；任何人的某一项欲望的满足，如果与公正原则有冲突时，满足这个欲望所获得的价值就不被承认。为什么会认为对是优先于价值的呢？这是由于义务论

① Ibid, § 18. pp. 108－117, p. 348.

② "Dewey Lectures", p. 525.

式的自由主义者们认为，只有当一个社会是公正的时候，其他的价值才有可能得到充分的实现。因此，一个公正的架构是其他价值实现的必要条件，如果没有这个公正架构，人们处在霍布斯式的自然状态中，其他的人生价值也很难有实现的机会。所谓基础性的意义所指的是，对乃是独立于价值而被定义或建构起来的，这与目的论的想法正好相反。目的论的理论(例如效益主义)认为，对乃是由价值来给予它定义的。沈岱尔指出，这种对于对优先于价值的看法，预设了一种对于自我的看法。这种看法，是一种形而上的理论，但是这种形而上的理论却受到许多社群主义者(communitarians)的攻击。①

我上面提过，罗尔斯认为政治哲学是一项实用性的学问，一个社会不可能允许人们对于指引它的公正原则有不同的看法，在这里，我们负担不起相对主义。而哲学问题又是出名的无法有定论的，因此，为了要达到交叠共识这个目的，唯一的办法是避免整全及一般的宗教、哲学及道德的理论。也就是说，我们希望建立一个政治性的公正思想体系。这个体系要做到三点：(1)它本身不是一个整全性及一般性的理论；(2)它也不是某一个整全或一般理论的一部分，或是由某一个整全性或一般性的理论所推导出来的；(3)它必须与多元社会中的各种整全性及一般性的理论相容。罗尔斯认为他建构理论的方法(这点我在下一节讨论)以及公平式的公正这个理论完全符合这三项要求，换句话说，它只是一个政治的公正体系，而不

① Sandel, pp. 1－11, 15－18, 50－65，并参考 Derek Parfit, "Later Seleves and Moral Principles", in *Philosophy and Personal Relations, ed Alan Montefiore* (*Monteal: McGill Queen's University Press*, 1973), pp. 137－169。

是一个整全性及一般性的理论，因此，它不会像其他那些整全性的道德公正论那样，永远无法得到多元社会中各种不同宗教、哲学、道德的教派支持。让我们看看罗尔斯为什么会认为他的理论只是一个政治的公正理论，他认为他的理论具备三个特征，这三个特征的具备，使得它成为一个政治的公正理论。①

（1）虽然罗尔斯承认公平式的公正是一个道德的思想体系(moral conception)，但是，它不是一个整全性及一般性的道德思想体系。因为公平式的公正的主题是社会的基本结构(the basic structure of society)。由于这个特点，它虽然是一个道德的思想体系，但是这个道德的思想体系乃是针对一个特定的主题而构作的。所谓社会的基本结构所指的乃是一个社会中主要的政治、社会以及经济的建制，以及这些主要的建制如何联系起来形成一个统一的体系。社会基本结构包括像财产制度及婚姻制度等。公平式的公正是特别为了立宪民主而建构起来的一个政治思想体系，它所适用的范围只是这个社会的基本结构，它的有效评估对象也只是这个社会的基本结构。

（2）一个政治思想体系的第二个特点是由第一点所推导出来的。由于它的主题只限于社会的基本结构，因此，它不是一个整全的或一般的理论，它也不是把一个整全的及一般的理论应用到社会的基本结构的结果。换句话说，它本身就是一个独立自主的理论。这个特点使得我们可以区别开罗尔斯的公平式的公正这个理论及康德或弥尔的理论。前者是一种政

① "IOC",pp.3－4,6－7.

治的自由主义，它并不讨论到人生的价值及理想等道德哲学中的问题。康德及弥尔的理论则是道德的自由主义。康德所提倡的自律以及弥尔所提倡的个体性(individuality)，都牵涉到了人生的价值及理想的问题。传统上的效益主义(utilitarianism)、完美主义(perfectionism)及马克思主义都是整全性理论。

(3) 由于公平式的公正是一个政治的公正思想体系，因此，当建构这个体系时，我们所能用到的概念只能是政治性的概念①。由于受到这个限制，我们不能借用整全性理论中的资源来建构这个思想体系，因此，在建构这个理论时必须另辟资源。罗尔斯指出，这个资源就是隐藏在立宪民主的文化中，大家所共同接受的一些观念。由这里出发，我可以建立起一个政治自由主义的理论。

但是，如何建立起这个理论呢？这个方法的问题是我下一节要讨论的。

六

《一种公正理论》中，罗尔斯采用了两种方法来为他的两

---

① 在"The Priority of Right and Ideas of the Good"一文中，罗尔斯讨论了五个在他的理论中所用到的价值的概念，他指出这五个价值概念都是政治性的而非整全性理论的一部分。这五个概念分别是：(1)建基在理性上的价值这种想法(the idea of goodness as rationality)；(2)基本有用物品的观念；(3)被允许的整全性的价值体系的观念(the idea of permissible comprehensive conceptions of the good)；(4)政治德性的观念；(5)一个井然有序的(政治性的)社会的价值的观念(the idea of the good of a well—ordered political society)。这五个价值观念是否都不涉及整全性的理论是一个可以争辩的问题。但罗尔斯显然认为它们是纯政治性的。

个公正原则建立理据[①]。第一个是契约论的方法(The Contractarian method)，第二个是反思的均衡法(The method of reflective equilibrium)。契约论的方法，简单地说就是，一组原则之所以有效，乃是由于它们是大家同意的结果，在原初境况中的立约者们，大家在处于那种条件的情况下，为了达到自己的目的，共同来订立一个契约。这个契约的内容是一组原则，而这组原则是用来建立社会的基本结构的原则。立约者们在原初境况这个公平的设计中同意某一组原则，也就构成了这组原则的理据。

反思的均衡法则较为复杂。任何契约论的出发点都是自然状态(state of nature)这个概念。但自然状态不可能包括所有的自然情状，因为一方面自然情状是无穷无尽的，我们不可能把它们全部都搜罗进自然状态之中；另一方面，各个契约论有它的不同目的，因此，每个理论都会采用一些与它的理论相干的事态，而把它们包括进他对自然状态的描述之中。例如罗尔斯在《一种公正理论》中是想建立一个公正理论，当他设计自然状态时，他会把从公正的观点看来不相干的因素排除出

---

① 这两个公正原则是：(1)每个人都有同等的权利拥有最大程度的基本自由。一个人所拥有的基本自由要与他人拥有相同的自由能够相容。(2)社会与经济上的不平等将以下列的方式来安排：ⓐ它们对每个人都有利，ⓑ它们是随附着职位与工作的，而这些职位与工作对所有人都是开放的(ATOJ，p. 60)。这是罗尔斯在《一种公正理论》中对于这两个原则第一次的陈述。在书中后面的部分，他对它们作了一些修正。对于这两个原则的最后陈述出现在书中的第302页。对于第一个原则，罗尔斯将基本自由中"自由"这个词改为复数，并加上整个系统(total system)这个词；对于第二个原则，他则将"对所有人"改为"对处于最不利地位的人"。在The Basic Liberties and Their Priority 中他对第一个原则又稍作了修正，在第一个原则的自由之前他加了"权利"一词，并用基本的(basic)这个词在"权利"与"自由"之前。他不再用整个系统而用完全适当的设计(fully adequate scheme)。据他在"JFPM"中说，这是对H. L. A. Hart 对他的批评所作的回应。见"JFPM"，p. 228，注8。

去，而只选择从道德观点看来是相干的事实。这就是为什么在原初境况中的人要被一层无知之幕挡住的理由了。无知之幕把那些从道德的观点看来不相干的因素排除掉。但是，我们怎么才能知道哪些因素是相干的，哪些因素是不相干的呢？这时候反思的均衡法采用了一个概念，这就是“深思熟虑的判断”(considered judgments)。每个心智正常的人，当他的理性发展到某一个程度，在碰到适当的情境时，都会对人物、事件及制度等作出道德判断，我们每个人日常都有这种经验。但是，在作这种判断时，我们常常只是凭借直观而没有理论的根据。如果这些判断是在某些适当的情况下作的，例如，我们个人的利益并不牵涉在里面，我们不是在情绪激动时作这些判断，则如果这些判断是我们仔细考虑之后所作出的，它们就是“深思熟虑的判断”。但是有一点要特别注意的是，这些判断并不是建基在某一个系统性的道德理论上的；就这个意义来说，它们是直观式的。例如“奴隶制度是不道德的”，“希特勒屠杀犹太人是犯了道德上的大罪”，这一类的命题，虽然一般人在深思熟虑之后都会接受它们的正确性，但是，大家在作这种判断时，却不是根据系统性的理论而得到这样的结论。这就可以被视为是我们的“深思熟虑的判断”。这些深思熟虑的判断的作用是什么呢？它们的作用就在于为我们在建立道德或公正理论时提供一个出发点①。我们将这些深思熟虑的判断视为暂时性的定点(provisionally fixed points)，然后从设计原初境

① 深思熟虑的判断的地位有点像基本命题(basic propositions)在实证论的科学哲学的理论中的地位。但罗尔斯不是一个实证论者，因为他认为这些深思熟虑的判断在有些情况下是可以被修正或放弃的。

况中的条件来看看这些条件是否与这些暂时性的定点相符合。所谓两者相符合的意思就是指，从原初境况中推导出来的公正原则与我们那些深思熟虑的判断是一致的。但两者如何叫做一致呢？当我们用那些推导出来的原则，连同一个道德事件中的事实来下判断时，所得到的结论就是一个根据这个原则所下的道德判断。这个判断如果与我们那些不凭借理论所下的判断是一样的，则两者就是一致的。这种相符合的情况，罗尔斯把它称之为均衡(equilibrium)。但是，事实上两者很难在一开始的时候就完全相符。在碰到不相符合的情况时，我们必须作选择，要么修正那些公正原则以及自然状态中的条件，以使得它们能与深思熟虑的判断相符合。但是，如果对自然状态所推出的原则极有信心，我们也可以修正那些直观给予我们的深思熟虑的判断，以期达到两者相符的目的。这个做法使得罗尔斯对于建立理据的方法脱离了实证论的立场。因为实证论者认为基本命题是永远真的，它们是不能加以修正的；任何理论如果与它不相符合，则我们所必须修正的一定是理论。这样的一来一往的双边修正——有时候修正原则，有时候修正深思熟虑的判断——直到两者完全符合。这时候所达到的就是反思的均衡(reflective equilibrium)。由于原则(或对自然状态的描述)与深思熟虑的判断完全一致，所以它是一种均衡。由于这种均衡是经过对各种理论的考虑之后所达到的，因此它是反思的[1]。反思后达到的均衡就给予我们所建立的原则一种理据。

---

① 有关反思的均衡，见 ATOJ，p. 208，pp. 48－51，p. 120 及“JFPM”，pp. 228－230，并参考“Outline of a Decision Procedure for Ethics”。

我们在前面提到过，罗尔斯已经不再认为政治哲学在所有社会中都具有相同的目的。对于他的公正原则是否具有普遍的有效性这点，他也抱着存疑的态度。但是，上面所描述的反思的均衡法显然与这两点看法是相冲突的。因为根据这个方法，那些暂时性的定点并非只是限于某一个文化或某一个时代的人所提出的深思熟虑的判断，而是所有时代及所有文化中的人所共同拥有的共同点。相对主义者会提出这样的质疑：究竟有没有这样普遍的道德判断呢？从经验上看来，我们似乎找不到这样一组所有社会的人都共同接受的判断。上面所举的“奴隶制度是不道德的”这个命题，虽然在现代社会中被认为是天经地义的事情，但是在希腊文化中人们就不接受它。由于这个事实，反思的均衡法似乎也应该作出相应的修正。

其次，目前许多社群主义者们对于原初境况这个设计，提出了严厉的批评。他们指出，处在原初境况中的立约者完全是非历史的(a－historical)及非社会的(a－social)。但是，任何非历史的及非社会的存在都是虚幻的。罗尔斯把立约者们描绘成这样一种非历史的及非社会的存在，他以为这样可以保持一个客观的出发点，但实际上他对立约者们的描述，本身已经带有自由主义及个人主义式的现代人的偏见了。这种个人主义式的对人的了解以为人是前于社会就存在的，但事实上人只有在社会中才能完成个人化。马克思指出，这种孤离人群的鲁宾逊式的独自存在是亚当·史密斯及李嘉图的经济学以及卢梭的契约论的出发点。但是，它们是一种幻觉[①]。现代

---

① 见 Marx, A *Contribution to the Critique of Political Economy*(Moscow: Progress Publishers ,1964),p. 188。

的社群主义者沈岱尔也一再地指出,罗尔斯的理论蕴涵着一种对自我的看法,这种看法认为自我完全可以脱离他的目的、目标而独立存在。这种自我是一种沈岱尔称之为选择的自我(choosing self)[①]。但是这种非境域中的自我(unsituated self)与我们的道德经验却极不相符;这种完全脱离境域的自我是否能作为建立道德理论的出发点,社群主义者深表怀疑。

面对这两点困难,罗尔斯对于反思的均衡法作了一些修正。修正后的方法仍旧完全保留住暂时的定点、深思熟虑的判断等要素。它唯一所作的修改只是把深思熟虑的判断范围缩小,它们不再是所有时代、所有社会中人的判断,而只是立宪民主文化中人们的判断。罗尔斯认为在现代立宪民主的文化中,由于大家处在共同的政治文化之下,对于民主政治已经有了三个世纪左右的经验,因此有这样一组大家都共同接受的判断。究竟是否这样,有些人对它提出质疑。但是,从这样一个缩小的点来出发,也许可以避免相对主义者的责难。同时,由于反思的均衡法奠基在这样具体的民主文化之上,罗尔斯认为社群主义者们所指出的困难似乎也可以避免了。情况究竟是否这样也仍旧可以争论。

除了将反思的均衡法作了上述的修正之外,罗尔斯提出了一个新的方法来达到他建立一个交叠共识的目的。这个新的方法他称之为"回避法"(method of avoidance)。

由于多元主义这个现代社会中的事实,使得我们不可能再获得一个建立在共同价值观、宇宙观之上的社会统一,因

---

① 见 Sandel,pp.19—21,42—59。

此，统一必须建立在另外的基础上。政治的自由主义者认为在多元主义的社会中，只有建立在一个公正的思想体系上，统一才有可能。罗尔斯很明白地说出他赞同这种想法：

> 社会统一以及公民们对于他们共有的制度的忠心，不是建基在他们全部肯定同样的价值思想体系上，而是建基在他们公开地接受一个规范社会基本结构的政治公正思想体系之上。①

同时，又由于多元主义中价值观的不能统一，他们所能要求的只是一个交叠的共识。例如上面所举的三种不同观点（宗教的容忍原则、康德及弥尔的道德自由主义及公平式的公正）所达成的交叠共识。

但是用什么方法才能达成这个交叠共识呢？这里罗尔斯提出了回避法及容忍原则，作为在多元社会中不同的价值观的拥护者达成交叠共识的方法。他说：

> 为了获得这个协议，我们尽量地尝试去回避哲学、道德及宗教上有争议性的那些问题。……"就哲学上来说，公平式的公正刻意地只停留在表面上。"②
>
> 如我所说过的，我们把容忍原则应用到哲学本身上去。我们所希望的是，由于这个我们可以称为回

---

① "JFPM", p. 249.

② "JFPM", p. 230.

> 避的方法,相互争执的不同政治观点中所存在的歧异,虽然不可能完全被消除掉,但是却可以得到纾解。这样建基于互相尊重这种基础上的社会合作可以维持得住。[1]
>
> 遵循所谓的回避法,我们尽可能地尝试着不去肯定也不去否定任何宗教的、哲学的或道德的观点,或者是与它们有关联的对于真理与价值的地位的哲学说明。[2]

由于哲学、道德及宗教等问题从古至今都没有什么定论,而在多元主义的社会中,不同的人又持有不同的哲学观、道德观及宗教观,因此,要建立一个社会的统一,唯一的办法是把这些有争议性的理论放在括弧中,在我们建构公正理论的过程中,完全不使用到它们。这就是回避法的作用以及目的。究竟要建立一个政治的公正思想体系,是否可以完全回避掉这些有争议性的哲学、宗教及道德问题?这是我在批评罗尔斯时所要讨论的问题之一。

我们可以很简单地总结一下罗尔斯的新理论。由于现代社会中多元主义的这个事实,以及社会不得不有某一种方式的统一,我们必须放弃建立在共同价值上的统一,而重新寻找一个新的统一基础。由于社会统一不能建立在共同的价值观之上,因此,在建立新的统一基础时,我们必须把分歧的哲学、宗教、道德这类整全性的思想体系放在括弧内。达到这个目的

---

① "JFPM", p. 230.

② "JOC",p. 249.

的方法就是容忍原则；也就是说，一个社会必须容忍不同的价值观。既然社会统一不能建立在共同的价值观上，那么什么才是它的基础呢？这个基础就是一个政治的公正原则，这个公正原则是民主文化中持有不同的整全性理论的人所共同赞成的，而这个原则的建立不能也不需要借助于任何整全性的理论。罗尔斯认为他所建立的公平式的公正是这样一个政治自由主义的理论。

七

对于罗尔斯理论的最近发展作了详细的阐述之后，下面我将提出对它的批评。我的批评将分为两点：第一，政治哲学是否可能不需要作任何形上学或其他整全性理论的预设？我们可能在作政治哲学时完全不牵涉到任何整全性的理论吗？我将指出这是不可能的。我并且将指出罗尔斯的理论中所包含预设的形上学及整全性理论的成分。第二个我要提出的问题是，究竟在一个多元的社会中，我们能达成一个交叠共识吗？即使能达成一个交叠共识，它是否也只是一个暂时的协议(modus vivendi)，而非真正建立在道德基础上的一种共识？

由于多元主义的价值观是现代社会中的事实，它使得我们无法获得一种建立在一元价值观之上的社会统一；因此，唯一的办法是去找寻另外一个基础，来建立一个社会的统一。这个基础是民主文化中所隐含的一些共识，而达成这个目的的方法就是回避法及容忍原则。我们用回避法把那些有争论的整全性理论暂时撇开，而只靠大家所接受的一些存在于民主

文化中直观上的共识来建立一个统一。我们把容忍原则应用到各种不同的哲学理论上去,使得在这个统一中,每个人仍能够维持自己对于自己所相信的哲学的主张。但是,我们这里要问的是:如果在民主文化中大家真的有这样的直观上的共识,则这些共识背后是否隐含着一种整全性的哲学、形上学、道德及宗教的理论?罗尔斯从来没有谈到这个可能性。但是,这个却是我们不得不怀疑的。下面我将提出罗尔斯理论中的几个说法,并且指出它们乃是属于整全理论的一部分。在谈这个问题时,首先碰到的一个困难是,罗尔斯并没有明确地说出他认为什么才是形上学、哲学及道德的理论。但是,他所提到的康德及弥尔的理论乃是一种整全性的道德理论,以及他所提出的如果公平式的公正预设形上学的理论的话,则它所预设的形上理论与所有传统上的形上理论——如实在论、唯心论及唯物论,或笛卡尔式的、莱布尼兹式的及康德式的形上学——都是相容的这点看来,他对形上学及道德理论的想法是很传统式的。也就是说,这一类的理论是无法用经验的办法来证明或否证的。如果我们这样了解形上学及哲学或道德的整全理论,则我认为公平式的公正中起码在下列几个地方预设或应用到形上学及整全性的道德理论。

(1) 罗尔斯极度地重视在原初境况中的立约者们所要追求的目标是什么。在《一种公正理论》中,他只提到了他们想要追求的是基本有用物品,而对基本有用物品的说明则是奠基在单薄的价值论之上的。但是,由于这样的说明,无法保证自律这个重要的道德概念。因此,在修正之后的理论中,罗尔斯提出了两个最高序的兴趣这个概念。这两个最高序的兴趣就是发展我们所具有的两种道德能力。这两种道德能力是:

(a)公正感，(b)建构、修正及合理地去实现一种价值构想的能力[1]。由于引导立约者的动机是这种自我完成的目标，因此，他们得以保持自律。但是，在这里我们可以提出两点用以说明为什么这个目标不只是限于政治范围以内的。首先，原初境况是前于政治(pre—political)的，因为在这个境况中，政治上的公正概念还没有建立。立约者在原初境况中的目的就是要去选择一组政治原则，用以作为组织政治社会的基础。因此，他们实现这两个最高序的兴趣的目标也必是前于政治社会就存在的，也就是说，它们并非政治性的目标，如果它们不是政治性的目标，那么这两个目标显然是从他们的人生观、价值观等整全理论中所获得的。因此，我们从这里可以推出，任何契约式的政治理论都必须事先假定一种道德上的整全理论，这个整全理论给予在前政治性的自然状态中的立约者一种去与别人订契约的理由。洛克的政治契约论作了这个假定，罗尔斯的契约论也包含了这样一个整全性的道德理论。其次，罗尔斯所提出的发展两种最高序的兴趣，也就是发展上述的两种道德能力是为了保证自律这个重要的道德要素。而这两种最高序的兴趣又是前于政治的，那么他的理论与康德的整全理论中所提倡的自律又有什么不同呢？如果他认为康德的自由主义是道德的自由主义，因为康德认为对一个道德存在而言，最重要的事是能够发展自律，那么我看不出罗尔斯的讲法为什么不同样地构成一种整全性的道德理论。

(2) 由于现代社会中价值多元主义这个事实，使得社会上有许多不可共约的整全性理论。但是，社会的统一又

① “Dewey Lectures”，p. 527.

是一个不可或缺的东西，因此，由于政治哲学的目的是实用性的，我们只能去追求交叠共识而放弃真理这个目的。看起来好像是由于政治哲学的实用性目的这点逼得我们不得不去这样做，但是，接受多元主义这种现象，并且承认它是合理的这点，乃是现代人的理性观所蕴含的必然后果。而现代人的这种工具理性的看法又蕴涵着价值主观主义这种看法。

罗尔斯在《一种公正理论》中指出，原初境况中所设定的条件越不具争议性就越好。对于立约者们是有理性的这个条件，他也是本着这个原则去做的。而这种理性观，就是工具理性的理性观。他说：

> 理性这个概念必须被给予尽量狭义的解释，这个解释就是采取最有效的手段以达到既定的目的。这个解释是经济理论中标准的解释。……我们必须尝试着避免引入任何有争论性的伦理因素。[1]

这个在经济理论中的标准理性概念，有许多不同的名称，例如，工具理性（instrumental rationality）、经济理性（economic rationality）、工具—目的理性（means — end rationality）。它的主要特点就是，它不包含任何伦理的因素。对于这个理性概念，近来有许多的讨论，最经常出现的地方，就是讨论韦伯的现代化理论的问题。由于韦伯认为现代化的过程，就是这种工具理性在人类文化中各个领域中展现的过

---

① "ATOJ", p. 14.

程，因此，现代化的最大特征，也就是理性本身的展现这个特征①。根据这个工具理性的概念，一个人的行为如果有一个既定的目标，而他采取最有效率的手段，以达成这个目的，则他的行为就是最合乎理性的。在这种理性观之下，一个人的行为必须要有一个既定的目标，理性只具有工具或手段的属性。我们只能说一个达成某个既定目的的手段是否合乎理性，而不能说一个既定的目的本身是否合乎理性。当然，某一个既定的目的可以是达成另一目的的手段，这时候我们可以评定这个作为另一个目的的手段本身是否合乎理性。但是，这时候我们又无法评定这个新的目的本身是否合乎理性。例如，我想戒烟是为了增进健康，而增进健康是为了发展事业，发展事业是为了获得更美满的家庭生活。在这一连串的手段与目的的锁链中，当一个行为被作为达到另一个目的的手段时，我们可以评定它是否合乎理性，但是，当它作为目的时，我们就无法评定它是否合乎理性了。然而，人生的手段与目的却是一种直线式而不是循环式的结果。戒烟是为了健康，健康是为了事业，事业是为了美满的家庭；我们却无法想像美满的家庭回过头来是为了戒烟。如果人生的手段一目的是直线式的，则最终有一个目的是永远无法被作为任何其他目的手段的，因此，我们也就无法用工具理性来评断它是否合理。这就是所谓的人生

---

① 有关工具理性这个概念的讨论，可见 A. K. Sen 的 *Collective Choice and Social Welfare* (San Franciso:Holdendey,1970)Ch. 1 及 K. Arrow,*Social Choice and Individual Value*(New Yurk:john Wiley,2nk edition. 1963)。另外可参考 Jürgen Habermas,*The Communicative Theory of Action*,Vol. 1. Tr. Thomas McCarthy(Boston:Beacon Press,1984),pp. 143－217;Rogers Brubaker,*The limits of Rationality* (London:George Allen & Unwin,1984)。

的最高目标这个问题。就工具理性来看，这个目标是非理性的(non-rational)。我们只能靠决定来选取它，而这个决定本身却没有理性的支持，这就是有名的价值的决策主义(decisionism)。也就是韦伯所说的神与魔的意义，对你而言是神的东西，对别人而言可能是魔①。

接受了工具理性这个理性观之后，它所蕴含的就是决策主义的价值观，而决策主义的价值观所表示的是，价值的选择是没有理性作基础的，它只是每个人主观爱好的表现，因此是一种价值上的主观主义。这正是现代多元主义社会中最重要的一个事实。这种价值的主观主义本身并非只是一种政治上的理论，而是对于人生所有领域中的价值的看法。因此，无论是罗尔斯或是其他的自由主义者，一律都接受这种主观主义的价值观理论。由于它的范围并不仅是限于政治上的，因此是属于整全性道德理论的一部分②。

对于这个问题，我们还可以从另一个角度来看它。如果一个理论承认价值是有客观性的，则如果当一个人做了错误的选择时，则别人，尤其是自己的父母及老师，指出来他所犯的错误时，这个人似乎没有什么理由不去改正自己的错误，而作出对的选择。当然，这种方式有可能会引导到强制的路上去，

---

① 有关韦伯的诸神与诸魔及决策主义的说法见 *From Max Weber: Essays in Sociology*, *trs*. H. H. Gerth and C. Wright Mills(London: Routledge & Kegan Paul, 1949), p. 148。并可参考我的《多神主义的困境：现代世界中安身立命的问题》一文，《当代》第70期，1992年2月，pp. 16—31。

② 参看 Ronald Dworkin 的 "Liberalism"对这点的讨论。本文收在他的 *A Matter of Principle* 中(Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985), pp. 181—204。

也就是说，用强制的办法，要人们去做对的选择。但是，如果我们强调自律不可被侵犯性这点的话，则即使是价值的一元论，也不是很可能，甚或不可能引起压制的。但是这不是我这里所要讨论的问题[①]。我们的问题是，如果价值是有客观性的话，则一个政治哲学就不会赞成多元主义的看法，因为这将是一个假的理论。即使一个社会事实上是多元的社会，政治哲学的任务也是去指出这个社会中人们的价值理论犯了错误。罗尔斯不这样做，很显然地是由于他并不赞成价值的客观主义这种理论。

（3）我们在本文一开始的时候就提到，直到目前为止，对罗尔斯的理论最深刻及最彻底的批评乃沈岱尔所提出的。我在文章中也提到沈岱尔对于罗尔斯的批评主要是指出，《一种公正理论》蕴含着一种对自我的看法。这种对自我的看法是一种形而上学的理论，我们可以把它称之为：一种对人的看法的理论（a theory of the person），或是一种对自我的看法（a conception of the self），或是一种道德的知识论（a moral epistemology），或是一种对人性的理论（a theory of human nature），或是一种道德主体的理论（a theory of moral subject），或是一种哲学的人类学（a philosophical anthropology）[②]。沈岱尔指出，罗尔斯公正理论所蕴含的自我理论就是，自我并不由它的目的、目标、欲望等所构成，自我只是一种选择的能力。因此，沈岱尔把这种自我称之为选择的自我。

---

① 这与柏林所说的积极自由会导致强制是一样的问题。见他的"Two Concepts of Liberty", in *Four Essays on Liberty*(London: Oxford University Press, 1969), pp. 118—172。

② Sandel, pp. 49—50.

他说：

> 伴随着每一个转移，一个带有浓厚特殊性征的实体性自我，逐渐地被修剪了那一度被认为是构成它的认同所不可少的性征；当我们把这些性征越来越视为只是随意地被给予的时候，它们也就逐渐地被从构成自我的成素转变为仅是自我的属性而已了。越多的东西变为是我的(mine)，而"我"也就剩下越少了，……直到自我的经验成素完全被剥光为止，而直至它转形成为只是一个超越于它的拥有物以外的主体的条件。[①]

公平式的公正之所以蕴含着这样一个自我的概念，乃是由于它是一种义务论式的自由主义(deontological liberalism)。义务论式的自由主义的最主要论旨就是"对"优先于"价值"。由于对有这样的优先性，因此，我们的欲望、目的等如果与公正原则有冲突时，它们就没有任何价值。这样的话，我们就不能把自我等同于那些我的目标、目的及欲望等。因为这些东西要随公正原则而修正，但是，如果自我是等同于这种经验性的目的、欲望等时，这岂不是表示自我随时也在改变。由于对的优先性，我们只能把自我等同于能够对这些欲望作出选择的一种能力。因此沈岱尔指出，罗尔斯原初境况的设计是假定了一种形而上的自我的理论。罗尔斯自己也说：

---

① *Ibid*, p. 93.

〔在原初境况中的〕参与者把道德人格而不是会承受快乐及痛苦的能力视为自我的最根本的部分。……这里主要的观念是，对的优先性既被给予了，我们对于价值思想体系的选择被限于一定的范围之内。……自我的本质上的统一已经由对的思想体系所提供了。[①]

我们不应该先注视着独立界定的价值而从那里来尝试给我们的生命赋予形式。主要显示我们本性的并非我们的目标，而反倒是那些我们会承认用来统御背景条件的那些原则。在这些背景条件下，这些目标被构筑起来，也在它们之下，我们才来追求这些目标的完成。自我是先于那些被它所肯定的目标的，甚至一个统制性的目标也是在众多的可能性中被选出来的。[②]

沈岱尔指出义务论式的自由主义必然含有一种脱离境域的自我观(an unsituated self)。

罗尔斯对自己的理论所作的修正，我认为主要是回应沈岱尔的批评。他指出沈岱尔对他的误解：因为公平式的公正根本不是要建立一个整全的理论，它只是一个政治的自由主义理论，因此，原初境况的设计根本就不蕴含着任何有关自我的哲学理论[③]。他指出，原初境况的设计只是一个作为代表性的

① "ATOJ", p. 563.

② "ATOJ", p. 560.

③ "JFPM", pp. 238—239.

设计(a device of representation)。这个讲法所表示的是，原初境况中的立约者并不一定是现实中的个人，同时，原初境况中的人的动机与现实世界中的人的动机并不一定是一样的。原初境况只是一个思想上的实验，它所包含的条件只是一些从道德观点看来必须被包含的条件，而它所排除的条件则是从道德的观点看来必须排除的条件。从这样一个设计中，立约者去选择原则，来作为建立社会的基础。立约者在原初境况中只顾自己的利益，并不表示他回到社会后也是个纯粹的自利主义者。就像一个玩大富翁游戏的人不一定是一个资本家一样①。

罗尔斯的这个回答真的能驳倒沈岱尔的批评吗？我认为是不能的。首先，即使原初的境况只是一个代表性的设计，无论是代表家庭或代表工会；但是参与立约的人都具有一种动机，这种动机就是罗尔斯对他们所描述的自利的动机，当然，我们得承认立约者的动机不一定与现实社会上的人的动机一样。但是，在立约的时候，他的动机则一定是自利的这点却是不可争辩的。一个玩大富翁的人虽然在现实上不一定想做资本家，但是当他在玩大富翁这种游戏时，他却一定想做资本家（我们可以排除掉他可能有的其他动机，例如，陪他老师玩这种游戏，并且为了使他老师开心，他故意输掉）。如果这个讲法是正确的，则我们可以从义务论式自由主义的另外一个想法推导出罗尔斯理论中所蕴含的自我观。这个想法就是，人类所处的环境是一个公正问题会发生的境况（circumstances of justice)，而且公正是社会中最重要的德性。在什么

① “JFPM”，pp. 238－239.

样的环境下公正问题会发生呢？很显然的是在人们有所争执的时候公正的问题才会发生。因此，把公正视为社会第一德性所蕴涵的是，在这个社会中公正问题是最重要的问题。公正问题如果是最重要的问题，则在这个社会之中的人必然也在极高的程度上都是自利主义者。从把公正视为社会的第一美德这点，我们可以推出，在罗尔斯的原初境况中的人的动机，与他想像中的社会(其实也就是现代的资本主义社会)中的人的动机是不会有多大的差别的。如果原初境况的确蕴涵了一种对自我的看法，则这种对自我的看法也可能被应用到一个以公正为第一美德的社会中的人上去。当然，这并不表示在现实社会中的人随时随地都是自利的。我所要论辩的只是，把公正视为社会的第一美德这种看法蕴含着一种对自我的看法；而这种看法又不是政治性的，而是一种哲学的理论。

罗尔斯之所以要回避整全性及一般性的哲学理论是因为这些理论没有定论。他希望在他的公正理论中可以不触及这些问题，他所采用的是回避法。采用这个方法可以达到一个目的，就是不把这些问题放在政治的议程之内。他指出，我们如果在一个公正理论中可以对于良心上的平等的自由(equal liberty of conscience)提供一个说明，则每个人都有同等的权利去追求自己的信仰，这样的话就能够把宗教的真理问题放在政治的议程之外。把它放在政治议程之外，也就是在政治的公正思想体系中不会因为它而引起争执。因此，当我们把宗教真理的问题放在政治议程之外时，它就不属于政治范围。没有

人可以用政治的力量来解决这个问题了[1]。

但是我们真的能够把所有富争议性的问题都放在政治议程之外吗?真的所有政治上有争论的问题都与哲学、宗教、道德等理论没有关系吗?高斯顿举了堕胎这个在美国政治上被争辩得很厉害的问题来说明,有些政治性的争论无法与道德、形上等理论脱离关系[2]。赞成与反对堕胎的争论中,问题的焦点就在胎儿到底算不算是人,因而有生存权的问题。赞成者认为胎儿不算是人,因此,堕胎并不是谋杀;反对者则持相反的看法。在这里两者的不同是奠基在哲学上对人的不同看法所引起的。从这个例子我们可以看出,政治问题的争论有些是因为不同哲学理论所引起的,而我们也无法把它与哲学完全分开。罗尔斯也承认,在某些情况下,我们无法不用到自己所持有的部分整全性的理论(partially comprehensive doctrines)。他说:

> 然而,在肯定一个政治的公正思想体系时,我们最终可能不得不承认至少是我们整全(绝非必然是完全的整全性的)的宗教与哲学理论中的某些部分。例如,当有些人坚持,由于某些问题是那么样的根本的问题,这些问题得到正确的解决可以给我们理据去诉诸公民的斗争。一个相信某种宗教的人得到宗教上的解脱,甚至是所有的人都得到宗教上的解脱,都有赖于它。在这里,我们除了否定它之外别无选

① "IOC",pp. 13-14.

② Galston,"Pluralism and Social Unity",in *Ethics*,pp. 720-721.

择，而承认那些我们希望能够避免承认的东西[1]。

所谓部分的整全性理论所指的是，它包含了一部分非政治性的价值及德性，并且是很不严谨地被铺陈出来的。但是，不管它是多么不严谨地被铺陈出来，它仍是非政治性的理论。这就说明了我们在许多政治问题上的争论，都不得不诉诸政治以外的因素。说得更严格一点，从上面堕胎的例子可以看出，许多政治性的争论，都是由于争论的双方持有不同的哲学、道德及宗教理论所引起的。

八

上面我对罗尔斯的批评，集中在他对于作政治哲学时可以避开整全性的理论这种看法的质疑。下面我将提出的问题是：究竟在民主文化中我们有没有达成交叠共识的可能性——即使有这个可能性，它是否也只是一种暂时的协议(modus vivendi)。只要当协议的各方面力量不一样的时候，力量大的一方就会破坏这个协议。

前面我提到过罗尔斯所提出的一个交叠共识的例子。有三个不同观点的人，到最后都接受了政治的自由主义这个哲学主张。第一个观点是某一种宗教信仰的观点，这个观点告诉他要容忍别的信仰；第二个观点是康德与弥尔式的道德自由主义，这个观点也赞成多元主义；第三个观点则是政治的自由主义本身，它的出发点不是上面两种观点那种整全性的理论，

---

① “IOC”,p.14.

而是在民主文化中人们所共同拥有的一些直观上的共识,从这个共识,以达到一种政治上的自由主义。而这个政治哲学的主张,也促使接受它的人采取多元主义的立场。罗尔斯指出,这三个观点由不同的出发点而达成一种交叠共识。

我们这里要问的问题是:这真的构成交叠共识吗?首先,让我们来看康德的道德自由主义与公平式的公正的关系。我在前面的批评中,已经指出,罗尔斯所提出的立约者在原初境况中对两个最高序的兴趣的追求,使得他的理论与康德的理论变得没有什么分别。这也就是说,他的理论也变成了一种整全式的道德理论,而并非只是纯政治的理论。如果我这个批评是正确的话,则两者都肯定多元主义这点是理所当然的事。德沃金(Ronald Dworkin)在我上面提到的那篇〈自由主义〉中指出,他认为自由主义的要旨就是,我们没有办法来决定两种价值观的高下。如果是这样的情况,我们很自然地也就没有任何理由要别人接受我们的价值观。这也就很自然地引导到应该容忍别的价值观这个结论上去。

其次,我们再看第一个从宗教的观点来接受容忍原则这种立场。罗尔斯提到,在16世纪时,天主教与新教认为他们自己的教义才代表真理,他们有责任去压制异端。在这样的情况下,当然不可能达成一个交叠共识①。但是在经过连年的宗教战争之后,大家认为这样对谁都不利,因而发展及接受了容忍原则。从这里,引导到对于自由主义的接受。但是,我们在这里要问的是,从事战争的双方是真的接受了容忍原则作为它们教义的一部分,还是只是为了利益的理由,而把这个原则作

---

① "IOC",p. 11.

为一种手段？如果是后者的话，则很显然的，接受这个原则只是一种暂时的协议，而不是一种交叠的共识。只要当有一方的力量强到足够打败对方的时候，他就会毫不犹豫地放弃容忍原则，而用力量将对方征服；因为根据他的教义，他有责任对异端施行压制，并强迫他转化为信仰自己的宗教。

如果参与战争的双方把容忍原则作为一种真正的信仰来接受，而把它当成为它们教义的一部分，则我们要问的问题是，他们原来的教义允许接纳这个原则吗？这个原则不是跟他们的教义有冲突的吗？因为根据他们的教义，每个教徒都有责任去压制异端及转化别教的教徒为本教的教徒。所以，接受容忍原则并非只是在他们所信的宗教的原有教义上加上一些东西而已，而是对他们原有的教义作了一个相当彻底的改变。这个改变是由不容忍变为容忍。那么我们也会怀疑，这个本性的改变，对于他们教义的其他部分是否也会有根本性的影响。例如，本来他们相信他们的宗教所代表的是真理，现在他们是否对宗教真理这个概念也有了不同的想法。

其实，很明白地说，接受宗教的容忍原则也就是接受了自由主义这样的理论。因此，要说交叠共识的话，事实上等于是说，那些原来提倡非自由主义或反对自由主义的人，放弃了自己在这方面的主张，而接受自由主义的理论。这是西方现代史的实际发展。自由主义作为现代西方社会的基本哲学，它很自然地在各个领域中都表现出来。

从上述这个例子，我们可以进一步去追问，在现代西方这种多元主义社会中所存在的各种不同宗教，大家是否都能够达到一种交叠共识呢？只举基督教与回教为例，我们似乎看不到两者之间有什么共约的因素，使得他们能够达成交叠共识。

他们之所以能共同存在于一个社会中，并非是由于他们共同接受了某些原则，而且这些原则是从他们的教义中所推导出来的；因为他们的教义都坚持只有自己所代表的才是真理，而且，对于异端都应该压制。他们之所以不这样做，只是因为政治的力量太大，不允许他们这样做。如果他们的力量大到足以有压倒性的优势时，我们很难想像那些对宗教有真正狂热的人，还会允许别的宗教继续去宣扬自己的教义。如果这个讲法是正确的，则现在社会中的情况，并非是真正的交叠共识而只是一种霍布斯式的(Hobbesian)暂时妥协。

自由主义是现代西方世界的基本哲学，它在人类文化中各个领域，如政治、经济、教育等的影响是不可否认的，它的成就也是有目共睹的。但是，把它当作是一种超越意识形态，不包含任何哲学、形上学的理论的思想体系，则很显然是一种幻觉[①]。

① 见 Charin Warsman (ed.), *The End of Ideology* (N. Y.: Simon & Schuster, 1986)及 Daniel Bell, *The End of Ideology*(N. Y.: Free Press, 1960)。

多神主义的困境

——现代世界中安身立命的问题*

〔提要〕

工具理性的笼罩性的优势使得现代世界中无法找出一个理性的终极目标，这使得人们无法真正地解决安身立命的问题。

关键词：韦伯，马克思，多神主义，工具理性，安身立命，现代性，世界的解咒，异化

一

亚里斯多德在《尼克曼尼亚伦理学》一书中指出，如何能

---

* 本文原载于《当代》第70期(1992年2月)。

有一个美满的人生，乃是伦理学中的首要问题（见 1091a.16）。我认为亚里斯多德的这个看法是既深刻又正确的。用中国人的说法来讲的话，就是如何找出一个“安身立命”之道乃是人生中最重要的课题。一个人无论是具有什么性格及爱好，从事哪一种行业，他的人生终极目的总是希望求得幸福；由于人是目的性的动物，他的行为总是为了达成某个目的而去做的，而追求目的的理由，总是为了满足自己的欲望或理想。因此，有些人甚至认为，“人生的目的乃是追求幸福”这个命题是一个先验的（a priori）真理。当然，“幸福”只是一个形式的词语。其内容究竟是什么？怎么样的人生才构成一个幸福的人生？这些问题是我们必须探索及追究的。如果对这些问题不能发掘出具体的内容来回答，那么“幸福”一词只是一个空的概念。在这篇文章中，我想讨论的是，现代社会中人们怎么样面对及处理安身立命的问题？这种处理的办法能否对这个问题提出圆满的答案？换一个方式来说，也就是现代人真的能找到安身立命的根据吗？

讨论这些问题时，我将用韦伯（Max Weber）对现代性（modernity）的描绘中的两个特点来进行。第一是“理性化”（rationalization），第二个概念则是“世界的解咒”（disenchantment of the world）。世界的解咒所引导出来的后果之一是意义的丧失；而理性化的结果之一则是价值之选择变为非理性的（non—rational）。除了讨论韦伯这两项论旨之外，我还打算讨论在以经济活动作为人类主要活动的现代社会中，人们的活动无可避免地是一种拥占性的活动（appropriation），而以拥占性的活动作为主要活动时，也无可避免地会导致马克思

所谓的异化(alienation)[①]。

二

韦伯毕生的工作就是研究现代西方社会的特征究竟是什么。他一方面对这个社会结构作了细致的分析，另一方面又从事比较宗教学的研究，将现代西方社会与中国、印度、犹太等社会作比较、对照，以凸显出现代西方社会的特征，以及什么原因导致这个社会的形成。最后他得出的结论是，现代西方社会的特色就在于这个社会是一个理性化的产物。而现代西方社会的这种理性化所表现的是一种特殊的理性；与其他的社会比较，别的社会都没有经过这种特殊的理性化过程。韦伯指出，这种理性，在现代西方文化中的各个领域里都表现出来。在经济领域中，这种理性化的结果就是资本主义的经济体系；在政治领域中，这种理性化表现为官僚体制(bureaucracy)的建立；在法律上，这种理性化的结果就是法律的形式主义(legel formalism)或法律的实证主义(legel positivism)；而在宗教的领域中，理性化的特点就是一种由喀尔文(Calvin)教派所提倡的禁欲主义，这种禁欲主义与喀尔文派的另一项学说一先定论(predestination)——连在一起，对于资本主义的兴起构成了巨大的影响。

但是这种特殊的理性究竟是什么呢?其结构是怎么样的?

---

① Karl Löwith 在他的 *Max Weber and Karl Marx* (London:George Allen & Unwin,1992)一书中就是从韦伯的理性化(rationalization)及马克思的"异化"(alienation)这两个概念作为他们对于现代社会所了解的中心概念的。本书出版于1932年。

与西方现代以前或其他文化的理性观究竟有什么不同？韦伯曾经提到过两种理性的概念，一种是工具理性(instrumental rationality)，另一种是价值理性(value rationality)，而现代西方社会所表现的正是工具理性的特征[①]。由于我所要讨论的是工具理性化及工具理性化的结果，而不是价值理性，同时韦伯也认为现代化是工具理性的表现，因此，我在这里很简单地讲一下韦伯对价值理性的了解。一个人如果对一个既定的目的抱着必定要达成的决心，而这个目的本身又是经过仔细考虑之后形成的，则为了达成这个目的，不惜一切代价去完成时，他的行为所表现的就是价值理性。其特点是，这个目的是经过深思熟虑之后所选取的。由于这种行为与工具理性所表现的行为有很大的差距，甚至是有冲突，而韦伯却一概以理性视之，这是一个难以理解且值得探究的问题。但是，现代社会所表现的并不是这种实质的理性，其所表现的乃是工具理性。

究竟工具理性的特征是什么？很简单地说，它的特征就是，当我们选定了一个目的之后，采取最有效率的办法去达成这个目的。一个行为在某一个境况中是最合乎理性的，如果它是在该境况中达成某个目的的最有效率的行为。这种理性之所以称为工具理性，就是由于它只是用来评断达到目的的工具或手段的效率的缘故。而在这种理性观之下，很显然的，可

---

① 工具理性与价值理性有许多不同的名称。前者有时又被称为工具——目的理性(means and ends rationality)或形式理性(formal rationality)或经济理性(economic rationality)等；后者有时被称为实质理性(substantive rationality)。见 Max Weber, *The Theory or Social and Economic Organization*, *tr.* T. Parsons (New York: The Free Press, 1947), p. 155 及 pp. 104—180。

计算性(calculability)变为一个最重要的概念。布鲁贝克(Brubaker)指出,韦伯认为整个现代性的特征也就是可计算性[①]。而资本主义与法律的形式主义所带给现代社会的,也正是这种可计算性。

资本主义的生产方式将一切生产因素,例如,生产原料、工资、税金等量化,然后采取最有效率的办法以谋取最大的利润。但是,在这种生产方式中,必须凭借一组可靠的法律机制,其计算性才能达到准确的程度。如果没有一套客观的法律机制体为依凭的话,可计算性的程度就会大大地减低;同时,还必须依凭一个有效的官僚体制来保障经济运作。因此,资本主义所要求的可计算性,必须配合上法治以及官僚制度。

三

这种工具理性化究竟会带来些什么后果?究竟又有些什么限制?在一个彻底工具理性化的社会中,人们安身立命的问题究竟用什么方法来解决?在这种彻底工具理性化的社会中,是否有些领域是理性所无法达到的,因而也就变为是非理性的?

一个人究竟如何才能安身立命或是求得幸福,是一个最困难的问题,也就是说,我们很难找到安身立命的既充分又必要的条件。但是,要找出它的某些必要条件,则是一个较为有

---

① Rogers Brubeker, *The Limits of Rationality* (London: George Allen & Unwin, 1984), pp. 9—16。由于我这篇文章的目的是探讨工具理性对安身立命的影响,所以对于工具理性在宗教、法律、经济等领域的表现只作了简单的勾勒。Brubeker 书中的第一章对这个问题有详尽的分析,读者可参阅,见 pp. 8—48。

轨迹可寻的问题。人是一种目的性的动物，这句话的意思，如果分析起来的话，我们可以说，人的行为不仅是受本能的支配，而且是一种有计划的行为。如果将这个讲法应用到整个人生上去，则我们可以说，人如果想要安身立命的话，最起码必须要有一个人生计划。当然，除了对整个人生我们必须有一个整全的计划之外，为了达成这个整全的人生计划，还会有无数的小计划及次要的计划①。一个人如果要求得幸福，必要条件之一是按着步骤一一实观这些计划。当然，有些人生计划比较有意义，有些则比较没有价值。因此，只是成功地实现自己所订的计划，并不一定是幸福的保证，也并不一定就能安身立命。亚里斯多德认为人的目的是整个宇宙目的的一部分，一个人要能真正地实现自我，就必须了解及探索出这个宇宙本身的秩序是什么，以及人在宇宙中究竟占什么地位。亚里斯多德这种目的论的宇宙观，我们现代人已经不再接受（这点我在下节中谈世界的解咒时会较详细地讨论）。因此，现代人要建立人生的计划时，所能依赖的不再是客观的宇宙秩序，而是自己主体所拥有的理性，具有人生计划这个事实就表示人是一种理性的动物。因此，我们也期盼这个计划的建立，会是人类理性活动的结果。但是，工具理性能完成这项工作吗？很显然的，它是无法做到这点的。只凭工具理性，我们整个人生计划中的终极目的，一定是落在理性的领域之外的，虽然这个落在理性

---

① 亚里斯多德谈到这个问题时指出，人是一种目的性的动物。他为了完成他的人性，最主要的工作就是实现这个目的（Telos）。有关这个观点，见 Alasdair MacIntyre 的 *After Virtue*（London：Duckworth，1981），pp. 137－153。有关人生计划的想法，见 John Rawls 的 *A Theory of Justice*（Cambridge：Harverd University Press，1971），pp. 407—415。

领域之外的部分不一定是不合理性的(irrational),但却一定是非理性的(non—rational)。

为什么工具理性不能使人生的所有部分都理性化呢?很显然的,这是由于工具理性只能评断为了达到某一个目的时所采用的手段或工具是否合理,而无法评断其目的是否合理所造成的结果。由于无法评断目的是否合理,对于我们人生计划中所要达成的目的,就无法说是理性的或反理性的。当然,有人可以指出,相对于某一件事态甲,另一个事态乙可能是其目的,但是相对于另一个事态丙,乙就变成了手段,因此,我们还是可以评断乙究竟是否是合理的。这个讲法虽然是正确的,但是工具理性真的能避免上面我所指出的困难吗?它真的能使整个人生变得理性化吗?答案显然是否定的。虽然相对于甲,乙是其目的,因此我们无法用理性来评估乙,也就是说,乙是非理性的。但相对于丙,乙是手段,因此我们可以评估它是否合乎理性。但是,丙可能不再是任何别的目的的手段或工具,也就是说丙是一个终极目的,因此,丙是不可以用理性来评估的,也就是说,丙是非理性的。假如丙是丁的手段,则当然我们又可以用理性来评估丙。可是这样一直推论下去,总有一个目的不再是其他目的的手段,因此,也就无法用理性去加以评断。这就是人生的终极目的(当然我们可能有多于一个的终极目的)。例如,我为了身体健康这个目的而戒烟,这时戒烟这个事件可以用理性来评估;但为了要身体健康这件事,却是在理性所能评估的范围以外的事情。但是如果要身体健康,乃是为了要讨太太的欢心,则前者又可以用理性来评估。这样一直推下去,最后总有一个目的是落在理性之外的。我们无法想像人生的计划是循环式的。再如,戒烟是为健康,健康是为了讨

太太的欢心，讨太太的欢心是为了家庭和睦，家庭和睦是为了事业成功，而事业成功则是为了戒烟。由于人生计划是一个阶层式的结构，因此，事态之间不可能是这种循环式的。如果这个讲法是正确的话，则工具理性一定有无法应用到的范围，而这个无法应用到的范围正是人生计划中最重要的终极目的。这就是为什么韦伯一再强调，人生最后目的只能靠自己作选择来决定，而这个选择与存在主义者所提出来的根本选择(radical choice)一样地是一个没有标准及无所依傍的选择。由于没有标准，你认为是好的东西，我可能认为是坏的。这种价值的主观主义就是整个现代性的特征之所在[①]。韦伯说："根据我们的终极立场，一个是邪魔，另一个是神，一个人必须为他自己作决定，究竟对他来说，哪一个是神，哪一个是魔"[②]。所以哈贝马斯把韦伯的理论称之为决策主义(decisionism)，决策主义是工具理性理论的逻辑结论。休谟(Hume)对新理性的看法最能够道出工具理性的限制，他说："理性是，并且应该只是爱好(passion)的奴隶，而理性也永远不在服务及服从爱好之外还宣称有什么功能。"[③]因此，工具理性化的结果是，人生的终极目的是非理性的。我们无法对为什么要采取

---

① Ronald Dworkin 在"Liberalism"一文中指出，自由主义的中心论旨就是：究竟哪一种人生是最理想的这个问题是没有客观的答案的。MacIntyre 指出，这不仅是自由主义的中心论旨，也是现代性的最主要的特征。Ronald Dworkin 的文章收在 Stuart Hampshire 所编之 *Public and Private Morality*(Cambridge: Cambridge University Press,1978)一书中，见 pp. 113—143。MacIntyre 的讲法则见 *After Virtue* ,p. 122。

② 见 Max Weber,"Science as a Vocation",本文收在 H. H. Gerth and C. Wright Mills 所编译的 *From Max Weber* (New York: Oxford University Press, 1958),p. 148。

③ David Hume A Treatise of Human Nature (Oxford: The Clarendon Press,1978),p. 145.

某一个或某些终极目的提出任何理由。但是,很显然的,我们想要对自己的终极目的及人生计划提出一个理性的基础及评估,只有这样,我们才能真正安心地接受它们,这是作为理性存在的一个条件,工具理性在这里却完全无法给我们任何指引。阿培尔(O. K. Apel)对于工具理性的限制作了这样的一个总结:

> 对于理性化(rationalization)这个概念,他(韦伯)的了解是把手段—目的的理性力量放入到社会文化系统中的每一个部门所造成的进步,尤其是把科学与技术上的进步所造成的影响,应用到经济与科层行政(bureaucratic administration)上去。……把人类的进步了解成理性化所带来的不可分割的另一面,是必须放弃对于最终价值或规范(value or norm)作理性的审核,而在多元主理之下采取一种前于理性的良心上的决定。或者,如韦伯所说的,最终规范或价值的多神主义(polytheism)。①

贝位(Robert N. Bellah)等人在他们合著的《心习》(Habits of the Heart)一书中想要探讨当代美国人的价值观的问题。他们在访问了不同行业、各种宗教信仰、经济阶层的

---

① K. O. Apel,"The Common Presuppositions of Hermenuetics and Ethics: Types of Rationality Beyond Science and Technology",本文收集在 John sallies 所编之 *Studies in Phenomenology and the Human Studies* (Atlantic Highlands, New Jersey:Humanities Press,1979)一书中,p. 37。

许多人士之后，得出了这样的一个结论：

> 这四个非常不同的人（他们以这四个人作为典型——引者）在面对证立（justify）他们认为一个道德上美好的生活所碰到的共同困难，指出了一个在我们这个文化之中的人所共有的一个典型问题。对我们多数人而言，构想我们如何得到我们想要的东西要比确切地知道我们该要什么东西较为容易。①

这所表示的正是工具理性及多神主义给现代人所带来的困境。

四

17世纪的科学革命是一件改变了人类历史的大事。现代科学的兴起，使得我们对宇宙的秩序有了一个与以前完全不同的看法。韦伯把这个新秩序的出现称之为“世界的解咒”（disenchantment of the world）。他说：“我们这个时代的命运是用理性化以及知性化（intellectualization）来描述的。同时，最重要的是，用世界的解咒来描述。”②世界的解咒当然与理性化及知性化有着不可分割的关系，科学所表现的理性化正

---

① Robert N. Bellah, Richard Madsen, William M Sullivan, Ann Swidler M. Tipten, *Habits of the Heart*(New York :Harper and Row ,Publishers,1988), p. 210。*Habits of the Heart* 一名是从 Alexisds Tocrueville 处借过来的。本书是当年全国的畅销书。

② “Science as a Vocation”, p. 155.

是前面所提过的那种可计算性。伽里略(Galieo)就说过,大自然有自己的语言,其语言是数学式的。因此,我们要了解自然时最好的工具是数学,而数学正是可计算性的最纯粹的典型。但是,究竟世界的解咒是什么意思呢?这会引起些什么后果?对安身立命的问题又具有什么意义?

要了解这些问题,我们必须先简单地描绘一下,世界未解咒前人们所了解的秩序,是一种什么样的秩序。在17世纪的科学革命以前,西方的物理学基本上是亚里斯多德的物理学,而当时的宇宙观则是亚里斯多德及基督教综合起来的宇宙观,这是一个目的论式的宇宙观。根据这个宇宙观,世界上的每样东西由于都是神所创造的,因此也都被赋予一定的功能及目的,而这个功能也成就了该项事物的意义。每一项东西在这个宇宙中都有其特定的地位,如果各就各位,则宇宙所显示出的是一种和谐。这种和谐是一个价值的判断。人在这个宇宙中也有其特定的地位,人类最高的活动就是去冥想这个宇宙的秩序,并找出自己在这个宇宙中所应该处的地位。亚里斯多德所谓的"人是理性的动物",所指的正是人去冥想这个宇宙秩序的这种活动乃是理性的表现[①]。这种冥想宇宙秩序的理性活动与工具理性的活动是截然不同的。根据这种宇宙观,由于世界中的每样事物都有其目的,因此,这是一个充满着意义的世界,人生的意义也就从冥想活动中获得充分的实现。同时,由于人是大自然的一部分,人的意义的实现,也是自然的意义的实现。在这个世界中,事实与价

① 见 Charles Taylor, *Hegel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), p. 6。

值是不可分的，在这个世界中，宗教及哲学能够给我们提供生命的终极意义。

但是，现代科学将这个世界观彻底粉碎了。世界不再是一个充满了意义及目的的宇宙，它虽然仍表现出一个秩序，但这个秩序只是因果式的机械的秩序。在这个秩序中，我们只能找到事件与事件之间的因果关系，而不是它们之间的意义关联。休谟所提出的实然应然之间有一条不可逾越的鸿沟的讲法，所表现的正是这种宇宙观。在这个因果的宇宙观中，科学取代了哲学与宗教，我们不再能用宗教及宇宙论的方式来了解及说明世界，因为宇宙本身的语言就是数学式的语言。要了解世界，就必须用它的语言，也就是数学语言。世界是由事实所构成的，因此，当我们要去探索意义时，不可能在世界中找到它。意义及目的不再是能被发现的东西，而是被创造的。这就是世界解咒后的宇宙。

在谈工具理性时，我们提到安身立命的必要条件之一是，我们能为自己的人生计划及目的找到理性的根据。关系到世界解咒这个现象来谈安身立命时，最重要的显然是意义这个概念，人除了是目的性的动物之外，会探寻人生的意义，也是他的主要特征之一，没有其他的动物会从事这种活动。苏格拉底的名言“一个未经反省的人生是不值得活的人生”，所表示的正是人生的价值在于能找到或建立生命的意义。意义这个范畴是安身立命所不可或缺的，但是，世界的解咒所带来的后果正是意义的失落。

一方面，由于在目的论的宇宙观中，世界是一个充满意义的场域，人是世界的一部分，因此，人的活动也就从这个宇宙秩序中获得了意义。在目的论的世界观中，每一项东西都有其

功能或特有的活动(ergon)[①]。各项东西如果都能尽其功能或从事其特有的活动的话,这也就是意义的实现。这种功能或特有的活动的看法,对于人也定下一个特殊的功能或特有的活动。亚里斯多德所提出的人是理性的动物这个定义,就是从这个观点来看人的。理性活动是人这种动物所特有的活动,而人的意义的实现,也就是去从事这种活动。上面已经提过,这种特有的活动就是对宇宙秩序的冥想。亚里斯多德指出,当人从事这种特有的活动时,也是他获得幸福的时候。由于机械论世界观的兴起,这个意义世界完全烟消云散了;人即使从事科学活动,发现各种事物及事态之间的因果关系,也不能为我们带来意义。首先,人的活动并不一定是一种意义的表现,而所探究的世界也不是一个意义的世界;如果要有意义的话,唯一能够赋予我们的活动以意义的,只有主观的选择。但是,这又回到了价值主观主义的老问题上去了:我们有什么根据来说我们的活动是有意义的呢?它不能有一个客观的答案,因此,只是任意(arbitrary)选择的结果。

在现代科学未兴起之前,给予生命意义的是宗教及道德,而宗教及道德所造就的就是上述的目的论的宇宙观。目的论的宇宙观既然被科学粉碎,跟着而来的是宗教与古典式的道德也不再有立足的地方。这也就是为什么许多人认为现代化也就是世俗化的道理了。既然宗教被科学所取代,则科学是否

---

① 亚里斯多德所作的"ergon"这个词,一般英文翻译中都译为"function",即功能的意思,但 Anthony Kenny 则译为 characteristic activity,我认为 Kenny 的翻译较为合理。Kenny 在"Happiness"一文中用此翻译。此文编入 Joel Feinberg 所编之 *Moral Concepts*(Oxford:Oxford University Press,1969)一书中,pp. 43—52。

能担负起给予生命意义的工作呢？韦伯对这点显然持着否定的态度。现代科学将世界解咒的办法是将这个世界变为一个可计算的及可以用因果律来说明及操纵的宇宙，这样使得世界中一切的神秘及意义都消失掉，世界变为一个完全由知性所渗透的场所，知性统治着这个世界。韦伯说，原则上，人们可以用计算来统御一切①。解咒使得知性登上了至高无上的地位。但是，也由于世界的解咒这种新的宇宙观，使得科学本身无法取代宗教，给我们的生命提供任何意义。这是由于事实与价值之间有一道不可逾越的鸿沟，而理性及知性所能处理到的，只限于经验事实及逻辑关系。因此，价值的领域就空在那个地方，变成无主的东西。所以科学虽然在实际上带给我们有关世界的无数知识，但是，一碰到价值问题就毫无办法了。这也就是说，科学虽然取代了宗教而在现代文化中占有最重要的地位，但是，对于人生中最重要的生命的意义这个问题，它却没有办法应付。在这里，我们又回到价值的主观主义去了。也就是说：价值是无法有理性的根据的，也是无法用理性来解决的。

五

现代社会是一个工商业的社会。就其生产方式而言，工业式的大规模生产方式的唯一目的是为了牟利；就生产关系而言，是商业的交换方式，无论是资本家与工人之间的关系，或是资本家与资本家之间的关系，都是以市场机制作为他们交

① “Science as a Vocation”, p. 139.

换的场所。韦伯将现代工业式的资本主义特色总结为下列几点：(1)利润是资本主义式的生产的唯一目的，利润也是其成功与生存的标准。(2)追求利润是以理性的以及持续的方式进行，并且受一些道德上的束缚。(3)基本的劳动力是法律上自由但靠工资维生的阶级，他不拥有生产工具。(4)生产机构将自由的劳动力以理性的方式组织在科层体系(bureaucracy)之中。这种方式是用来组织大规模的、从事非人格性的(impersonal)工作的最有效的方式。(5)它应用现代的科技以及技术性的交换与分配的方式，并且采取竞争性的市场这个机制①。

由于牟利是工商业生产方式的唯一目的，因此，效率(efficiency)变为最重要的东西。效率这个概念其实就是工具理性的充分实现，因为工具理性的原则就是以最有效的手段来达到目的。最有效率的生产方式是充分机械化(或自动化)及充分分工的方式。当生产越机械化时，人的工作本身也就变为这种自动化及机械化的一部分；也就是说，人的工作也就变为机械式的。我们只要看现代工厂中的流线作业方式，就可以了解到这一点。在流线作业中，每个人的工作纯粹只是机械性的工作，不需要也不允许人的创造力有任何发挥的可能。充分分工实际上与充分机械化有不可分割的关系；充分分工的结果，是每个人在生产一样成品的过程中，都只负责一个专门的部门，可能是上某一个螺丝，或是某一片铁板。这种工作的性质是极为机械式的。分工和机械化是使生产效率提高的最好方

① *The Theory of Social and Economic Organization*, pp. 78 — 79 及 Max Weber, *Religion in China*, tr. and ed. by Hans M. Gerth (New York: The Free Press, 1951)中, C. K. Yang 的 *Introduction*, pp. XV—XVI。

法。但是这种生产方式的结果,却使得人们的工作变得完全没有任何创造性,工人的工作只是不断地重复。在手工业的时代,一个工匠要制造一件产品时,他个人从构思这个产品的蓝图,到造出产品为止,全部都是一手包办的。在那种生产方式中,他必须手脑并用、自由设计,这就需要运用到创造力及技术。而流水作业线上的工人,由于机械化的缘故,使得工作变得非常偏颇,工作时不会用到也没有机械用到自己的想象力及创造力。如果有一天发明了一种新的机器,则他的工作随时可以被取代。如果机器可以取代人的工作,这就表示人的工作是机械化的。

工作是人类生活中最重要的一个部分。一个社会是否是一个好的社会的重要标准之一,在于它是否能提供给人们有意义的工作。在工业生产方式下,绝大部分的人的工作都变为机械式的工作;这种工作使得人没有办法把人最主要的作用,即创造力,发挥出来。工人工作时不能从其中实现自己,反而是埋没甚至残害了自己的生命。这就是马克思在《经济学与哲学手稿》中所提到的异化(alienation)的一种,这种异化就是人类活动的异化(alienation of activity)[1]。工人不能把工作本身当作目的,而只是当作达到目的的手段,如果有别的方法可以达到目的的话,他会毫不犹豫地弃工作如敝帚。于是他的生命只能从工作以外的地方取得意义。工作本来是表现人性的机会及场所,但是工业生产方式下的工作,却变为埋没人的想象力、创造力及自发性的地方。因此,这种生产方式不但不能

---

① Karl Marx, *Early Writings*, tr. and ed. by T. B. Bottomore (New York: McGraw—Hill Books Company, 1963), pp. 124—125.

提供人们生命的意义，反而压制生命意义的实现。

马克思在《经济学与哲学手稿》中只谈到了异化的劳动(alienated labor)，也就是工人生命的异化，他并没有提到在资本主义的生产方式中，资本家的生命是否也是被异化了的。但是我认为这是一个值得探讨的问题。资本家用他所应用的工人制造出产品，然后拿到市场上去出售。在市场的交易行为中，他的唯一目的是牟取利润，他把对手看成是达成这个目的的工具。霍布斯一针见血地指出了在资本主义社会中人的价值究竟是什么，他说：

> 一个人的价值或是他的所值，像其他所有东西一样，就是他的价格。那就是说，人们愿意为了使用他的能力所付出的代价，因此，它不是绝对的，而是一种依赖于别人的需要与判断而定的东西①。

这也就是说，在资本主义社会中，人也变成了商品的一种。商业行为是所有人类的行为中最不需要有人格因素渗入的行为。在一项商业交易中，一个人可以对他的对手没有任何认识；他不需要知道对方的宗教信仰、政治主张、艺术品味、人生观等构成人格的项目。他唯一需要知道的只是对方拥有他所需要的东西，而他也拥有对方所需要的东西；同时，在这场交易中，双方都认为对自己是有利的。现在我们可以从机器中购买许多东西，这充分地表示出商业行为这种非人格性的特

---

① Hobbes, *Leviathan*, ed. by Richarl Michael Oakeshott(Toronto:McMillan Pubishing Co. ,1962)Ch. 10, p. 73.

征。这种非人格性的关系,使得人与人之间的关系也异化了。人与人之间的关系变成了不是人与人之间的关系,这是商业行为所带来的一个不可避免的后果。因此,即使是资本家的活动,也使得他的生命产生了一种异化。马克思将这种异化称之为人与人之间的异化。

其次,在追求利润作为唯一目的的商业活动中,资本家的活动变得纯粹只有工具性的价值,而没有了内在的价值。所谓工具性的价值所指的就是一种价值,其本身不是目的,而是达到别的目的的手段。为什么经济活动只有工具性的价值呢?因为经济活动的目的是牟利,所有为了达到这个目的的活动,例如工人的生产活动、资本家的交易活动等,都是为了这个最后的目的而进行的。如果这个目的不能实现,则前面的一切活动都变得白费及没有意义。因此,把牟利看作唯一目的的工商业活动中,不可避免的,各种活动本身变得缺乏了内在的意义。这种现象在人类的历史中,只有资本主义社会才出现。在资本主义的社会中,经济活动的地位提高到超出所有别的人类活动之上,别的活动都变为是附属性的,一个人的人生意义似乎也看他在经济领域中的成就而定。历史上,无论是东方或西方,经济领域永远是一个附属的领域。人们生产是为了满足需要(needs)而不是满足要求(wants)[①];前者是有限的,而后者却是无穷的。经济活动具有的是工具性的价值。从事生产当然是我们生存的必要条件之一,但是,其本身绝不能作为目的,人生的目的是一个追寻意义的活动。生产是为了满足需

---

① Daniel Bell, *The Cultural Contradictions of Capitalism* (New York: Books Borls, 976), p. 22.

要，以使得我们能够去从事意义的追寻，把生产变为目的是一种对人存在的扭曲①。

对于现代社会作深入探究及有深入了解的人，如韦伯及马克思，很少有不对此忧虑及悲观的。韦伯所提出的理性化所带来的后果，是意义及自由的丧失；马克思认为现代生产方式所造成的是生命的异化。如何克服这些困难，正是现代思想家所应当用心的最重要的课题。

---

① Karl Polany, *The Grent Transformation* (Boston: Bcecon Press. 1944), p. 46.

编　后　记

自17世纪世界进入早期资本主义后，人们开始普遍关心“人类如何通过正当的途径获得自身幸福的权利”，在众多回答这一问题的过程中产生了自由主义的理论，几百年来这种理论一直占据西方社会思想的主流，并成为西方社会最基本的原则。

自由主义理论诞生之日，即遭遇许多西方思想家的尖锐批评，马克思就是其中的一位。可以说，马克思对自由主义理论的批判是自由主义理论诞生以来最大的挑战者。特别是二战以后社会主义运动的兴起，从实践上向自由主义理论提出了新的挑战；与此同时，资本主义在发展过程中其内部也产生了一系列对自由主义理论构成威胁的事件。

在全球一体化的今天，中国要了解西方，汉语的价值观要与西语的价值观在实践中对话、沟通或通约（一国两制实践），其中正确了解西方自由主义理论是不可或缺的——我们对西方自由主义理论检讨和考量、分析和批判，应该建立在这样的

问题意识基础上——这是我们出版者的初衷。

对自由主义理论的考量、检讨和批判，一直为西方许多思想家所关注；也开始为汉语思想理论界所执著。

只要人类存在，人们对幸福权利的追问和关心就不会停止，对自由主义理论的考量、检讨和批判也不应该停止。

在各国经济面临全球化浪潮冲击的今天，中国学者、汉语学界更有理由和责任参与到对自由主义理论的考量、扬弃、检讨和批判之中，本书作者就是其中之一。